Ziller

Allgemeine

Philosophische Ethik.

Von

Dr. Tuiskon Ziller,
weil. Professor an der Univ. Leipzig.

Zweite Auflage.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Herausgegeben

von

Otto Ziller.

Langensalza,
Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne.
1886.



Tuiskon Ziller.

Allgemeine
Philosophische Ethik.

Von

Dr. Tuiskon Ziller,
weil. Professor an der Univ. Leipzig.

Zweite Auflage.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Herausgegeben

von

Otto Ziller.

Langensalza,
Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne.
1886.

Vorwort zur ersten Auflage.

Durch die Geschichte der Philosophie zieht sich ein sehr schmaler Streifen der ethischen Wahrheit; denn diese ist in ihrer reinen Gestalt fast nur durch Sokrates und Plato, durch H. Grotius und die englischen Moralisten, in den Systemen von Kant und Herbart vertreten. Im Sinne des letzteren haben dann Hartenstein und Nahlowsky die Ethik fortgebildet. Thomas machte auch den Anfang dazu, sie auf das nationalökonomische Gebiet zu übertragen. In ausgedehnterer Weise wurde sie von Hendewerk auf die Theologie, von Geyer und Fienemann auf das Kriminalrecht übertragen. Im weitesten Umfang fand sie Eingang in den Fortbildungen der Herbartischen Pädagogik. Inzwischen erhoben sich aber die mannigfaltigsten Einwendungen gegen die Prinzipien der Herbartischen Ethik sowohl von seiten ihrer Gegner, wie von seiten ihrer Freunde. Jedoch nur die Einwendungen Trendelenburg's wurden von R. Zimmermann gründlich erwogen. Selbst Lott's Kritik, die von Vogt veröffentlicht wurde, blieb unberücksichtigt. Thilo's umfassende Untersuchungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie wurden bloß von Flügel in einem gewissen Umfang auf das ethische System zurückbezogen. Der Zusammenhang, in welchem Rodbertus mit der ethischen Sozialwissenschaft steht, wurde nicht beachtet. Diese Sterilität der ethischen Untersuchung wurde in Deutschland zum größten Nachteil für die ethischen Spezialdisziplinen, wie für das

Leben dadurch sehr befördert, daß der Staat zu Gunsten der theoretischen Wissenschaften nicht mehr für eine offizielle Vertretung der philosophischen Ethik an den Universitäten sorgt.

Meine Neubearbeitung der Ethik im Sinne Herbart's sucht nach allen Seiten die wissenschaftliche Untersuchung unter sorgfältiger Benutzung des bereits Geleisteten fortzusetzen und den ethischen Spezialdisziplinen näher zu bringen, aber zugleich die Grenzen der ethischen Wissenschaft, namentlich auch gegen ihre Parallelwissenschaften, die Individualpsychologie und die Psychologie der Gesellschaft, möglichst genau einzuhalten.

Leipzig, den 13. März 1880.

Tuiskon Ziller.

Vorwort des Herausgebers zur zweiten Auflage.

Der Verfasser dieser Ethik, Tuiskon Ziller, weiland Professor der Philosophie und Pädagogik in Leipzig, mein hochverehrter Vater, ist zum Schmerze aller derer, die ihm nahe gestanden haben, am 20. April 1882 gestorben. Sein Lebensbild haben treue Schüler in liebevoller Weise und mit Kenntnis gezeichnet. Denen, die für die Person desselben ein Interesse haben, seien insbesondere die Biographieen von Dr. Lange und Gustav Wiget empfohlen. Diesen sei herzlicher Dank gesagt.

Die beiden Hauptschriften des Verfassers auf dem Gebiete der Pädagogik, die „Grundlegung zum erziehenden Unterricht" und die „Allgemeine Pädagogik", sind in zweiter Auflage herausgegeben worden; die erstere von Professor Vogt in Wien, dem Freunde des Verfassers, dem er sein letztes Werk, die Ethik, gewidmet hat, die letztere von einem treuen Schüler, Dr. Just.

Die zweite Auflage der Ethik kann eine unveränderte genannt werden. Der Nachlaß enthielt nur wenige kurze Bemerkungen, die der Ethik eingefügt werden konnten. Wo offenbar ein Versehen vorlag, ist dasselbe berichtigt worden, und wo es wünschenswert schien, sind Litteraturangaben von dem Herausgeber hinzugefügt und als solche von ihm ausdrücklich kenntlich gemacht worden.

Das wohlgelungene Bild des Verfassers, mit dem die Verlagsbuchhandlung in dankenswerter Weise das Werk ausgestattet hat, wird den Freunden des Verfassers eine liebe Beigabe sein. Der Verlagsbuchhandlung und dem Künstler herzlichen Dank!

Hirschlanden, den 11. November 1885.

Otto Ziller.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Das erfahrungsmäßige Fundament der Ethik.

§ 1.

Gut und böse dem allgemeinsten Sinne nach.

Wir müssen vor allem den Begriff der Ethik kennen lernen, d. i. wir müssen wissen, welche von den vielen verschiedenen Wissenschaften die Ethik ist. Das erfährt man aber, wenn nachgewiesen wird, was die Wissenschaft der Ethik im allgemeinen lehrt und womit sie sich überhaupt beschäftigt, also wenn der Gegenstand der Ethik nachgewiesen wird; denn der Begriff einer Wissenschaft wird durch ihren Gegenstand bestimmt.

Man könnte nun denken, der Gegenstand und somit auch der Begriff der Ethik lasse sich schon aus ihrem Namen erkennen. Unsere Wissenschaft hat aber in der Geschichte der Philosophie sehr verschiedene Namen erhalten. Ihr Name ist nicht bloß Ethik gewesen, wie in der griechischen Philosophie, sondern z. B. auch praktische Philosophie, praktische Vernunftwissenschaft. Diese allgemeinen Namen bezeichnen indes ihren Gegenstand offenbar nicht deutlich genug. Deutlicher scheinen vielleicht die Namen für einzelne Teile der Ethik: außer theologischer Ethik und Naturrecht [1]) z. B. Moral, philosophische Rechts- und Staatslehre, Sozialismus. Ein genügender Aufschluß über den Gegenstand und Begriff der Ethik läßt sich aber offenbar auch aus den speziellen Namen nicht schöpfen.

Klarer wird der Gegenstand der Ethik hervortreten, wenn wir auf den Anfangspunkt ihrer Geschichte zurückgehen. Es ist

[1]) Mit Naturrecht hat man allerdings auch das Ganze der Ethik bezeichnet.

dies ein ganz bestimmt angebbarer Zeitpunkt in der Geschichte der Philosophie, und zwar der griechischen Philosophie. Denn bekanntlich hat die begriffliche Entwickelung aller Wissenschaft in Griechenland begonnen, wenn auch die kulturhistorischen Voraussetzungen dafür, die Elemente der Gedankenbildung, woraus jene Entwickelung hervorgegangen ist, vielfach bei den großen Kulturvölkern des Orients zu suchen sind. Aber anfangs, und zwar schon seit ungefähr 600 v. Chr., wurden in Griechenland fast ausschließlich wissenschaftliche Untersuchungen über die Natur und ihre Grundlage angestellt, also solche Untersuchungen, welche nach der später zu erwähnenden Einteilung der philosophischen Wissenschaften in das weite Gebiet der Metaphysik gehören. Erst Sokrates stellte anderthalb Jahrhunderte nach dem Beginn philosophischer Untersuchungen, also um 450 v. Chr., wissenschaftliche Betrachtungen ethischer Art an, wie schon aus Cicero, am genauesten aber aus Plato und Xenophon bekannt ist. Und worin bestanden diese Betrachtungen von Sokrates? Er beschränkte sich zunächst bei seinen Betrachtungen auf eine einzelne Klasse von Wesen, auf die persönlichen Wesen, auf die sogenannten Vernunftwesen, also auf Wesen, wie wir Menschen sind. Allerdings dehnten sich seine Betrachtungen auch auf die engeren und weiteren Vereinigungen von solchen Personen aus, die man im Unterschied von den Einzelpersönlichkeiten erweiterte, Kollektiv- oder Gesamt-Persönlichkeiten nennt, also auf Gesellschaften und Gesellschaftskreise. Bei diesen persönlichen Wesen, erkannte Sokrates, kommen erfahrungsmäßig die mannigfachsten geistigen Strebungen und Thätigkeiten vor, die mannigfachsten Willensäußerungen, die man auch Gesinnungen nennt, die verschiedenartigsten Handlungen, und alle diese Regungen der persönlichen Wesen haben die mannigfachsten Zielpunkte oder Zwecke, worauf sie gerichtet sind, es werden auch von den Personen die verschiedenartigsten Mittel angewendet, um die Ziele zu erreichen, und aus solchen Bestrebungen und Thätigkeiten gehen die abweichendsten Resultate hervor. Es ist das unverkennbar ein großer Reichtum persönlichen Geisteslebens, und Sokrates sah zuerst klar ein, dieses persönliche Geistesleben kann weder im ganzen noch in seinen einzelnen Teilen für durchweg gleichgültig oder wertlos angesehen

werden. Es mag immerhin manches wirklich Gleichgültige darin enthalten sein, so daß uns nichts darauf ankommt, mag es so oder anders sein. Aber eine völlige Indifferenz, bemerkte später ein englischer Philosoph, Hutcheson, kann bei dem persönlichen Geistesleben nur ein Idiot annehmen. In Wahrheit erkennt man darin, wie schon Sokrates einsah, bald etwas Gutes, bald etwas Böses im weitesten Sinne der Worte; man hält das eine für recht, das andere für unrecht, oder erklärt jenes für löblich, wertvoll, vorzüglich, dieses für schändlich und verwerflich. Überall, wo nur nicht wirklich indifferente Zustände und Objekte vorliegen, knüpfen wir an die Betrachtung des persönlichen Lebens solche Prädikate des Lobes oder des Tadels, der Billigung oder der Mißbilligung, des Vorziehens oder Verwerfens an, und die Sprache der Kulturvölker ist ganz unerschöpflich in diesen Prädikaten. Über die dadurch auszudrückende Wertschätzung und Beurteilung des persönlichen Lebens und über den Wert oder Unwert, der damit bezeichnet werden soll, hat nun zuerst Sokrates wissenschaftliche Untersuchungen angestellt. Früher war zwar jene Wertschätzung und Beurteilung auch nicht unbeachtet geblieben; aber es wurden darüber, namentlich in den Kreisen der Dichter und Philosophen, nur vereinzelte, unzusammenhängende Reflexionen ausgebildet, und die daraus sich ergebenden Resultate wurden gern in knappen Grundsätzen der praktischen Lebenserfahrung und Lebensklugheit niedergelegt, so daß eine Spruchweisheit entstand, die z. B. zum Maßhalten, zur Selbsterkenntnis ermahnte. In dieser Spruchweisheit ragten die von den sagenhaften sogenannten sieben Weisen Griechenlands herrührenden Grundsätze besonders hervor; aber an ihre Stelle setzte Sokrates seine wissenschaftlichen Betrachtungen über die Wertschätzung und Beurteilung des persönlichen Lebens, und es ist nur auffallend, daß die Grundsätze darüber später begrifflich durchdacht und normiert worden sind, als die Erfahrungen auf dem Gebiete der äußeren Natur. Es hängt das jedenfalls psychologisch damit zusammen, daß auch in der Kinderwelt[1]) die ethischen Urteile im Verhältnis zu den Erfahrungen über die Natur und des äußern Lebens sich etwas verspäten.

---

[1]) Sigismund, Kindheit und Welt.

Die Beurteilung selbst aber, die wir nachgewiesen haben, tritt nicht bloß in der Geschichte der Philosophie hervor, sondern überall, wo menschliches, soziales, geschichtliches Leben sich entwickelt und darstellt. Es werden da Grundsätze ausgesprochen und Forderungen aufgestellt, die aus der Beurteilung des persönlichen Lebens hervorgegangen sind. Die Grundsätze werden auch für das Leben festgehalten, man richtet sich darnach wie nach einer Richtschnur, oder man weiß, daß man von ihnen abweicht, es bilden sich darnach Handlungsweisen, Einrichtungen, Lebensformen, Sitten aus; solche Verhältnisse und die Personen selbst werden daran gemessen, d. i. es wird festgestellt, ob und in wie weit sie den Grundsätzen und Forderungen entsprechen oder nicht entsprechen. Die Wertschätzung prägt sich ferner in Rechtsgewohnheiten und in der Gesetzgebung aus. Sie ist in der Literatur, im öffentlichen, wie im Privat-Leben deutlich erkennbar. Sie findet sich selbst in gedachten Lebensverhältnissen, wie sie die Phantasie, z. B. in der Poesie, schafft. Sie prägt sich auch in den Lehren der positiven Religionen aus, und diese erheben dann um so entschiedener den Anspruch, daß sie aus einer höheren Quelle stammen, ja sie behaupten, daß Gott selbst so urteilt, wie es der Wertschätzung des persönlichen Lebens gemäß ist, und daß er ihr entsprechende Forderungen an uns stellt und sie dem Menschengeschlecht bekannt macht, d. i. offenbart. Reicht aber die Wertschätzung und Beurteilung des persönlichen Lebens so weit, so ist es begreiflich, daß ethische Bildung aus dem Umgang, der Lektüre, der Geschichte, der Kunst, aus dem Recht, der Religion geschöpft werden kann, und daß die Ethik ein Vereinigungspunkt für Gebiete ist, die sonst sehr weit aus einander zu liegen scheinen, für Geschichts-, Literatur-Wissenschaft für Theologie, Jurisprudenz, Gesellschaftslehre, Staatswissenschaft, Pädagogik. Für die einleitende Betrachtung der Ethik ist indes das Wichtigste: die Beurteilung des persönlichen Lebens und seiner Verhältnisse nach Wert oder Unwert, die durch gut und böse dem allgemeinsten Sinne nach ausgedrückt wird, ist eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseins, d. i. jeder kennt eine solche Beurteilung und Wertschätzung, wie sie auch bei ihm beschaffen sein mag. Bei jedem bildet sie sich aus, wie sie auch zu

stande kommen und wie weit er sich darnach richten oder von ihr entfernen mag. Es kommt wohl vor, z. B. bei Schopenhauer, daß die Meinung entsteht, wie schon bei Spinoza, eine solche Wertschätzung solle sich überhaupt nicht ausbilden, und wenn sie sich ausgebildet habe, so solle man sie nicht anerkennen und sich nicht darnach richten. Aber sie drängt sich doch einem jeden unwillkürlich auf, und auch bei Schopenhauer läßt sich nachweisen,[1]) daß er doch Züge, Richtungen persönlichen Lebens nach ihrem Werte beurteilt, sie billigt oder verwirft, oder daß er angiebt, was man dabei anzuerkennen habe, was eigentlich geschehen sollte oder was hätte geschehen sollen, und dasselbe läßt sich bei jedem beobachten, der sich willkürlich der Beurteilung zu entziehen sucht. Man sieht daraus, es ist eine sich uns mit Notwendigkeit aufdrängende Thatsache unseres Bewußtseins, daß wir urteilen: wo wir auf Verhältnisse persönlichen Lebens stoßen und nicht etwa wirklich Gleichgültiges vorliegt, können wir gar nicht anders, wir müssen ihnen einen Wert oder Unwert beimessen. Wir erfahren hier in unserem Innern ebenso einen Zwang, wie in der Welt der äußeren Erfahrung, wenn uns ein Gegenstand, eine Erscheinung gegeben wird. Die Auffassung, daß es wirklich ein Haus, ein Baum ist, was wir jetzt wahrnehmen, wird uns da aufgenötigt, und ebenso ist uns das Beurteilen in unserer inneren Erfahrung gegeben. Wir sind daran gebunden, und wir können uns der sich uns unwillkürlich aufdrängenden Wertschätzung nicht willkürlich entziehen, ohne in Widerspruch mit uns selbst zu geraten, wie sich bei Schopenhauer gezeigt hat. Der Widerspruch verrät es gerade, daß wir hier einer innern Notwendigkeit unterliegen; denn es spricht sich darin aus: das Gegenteil anzunehmen, ist uns unmöglich, und notwendig ist das, dessen Gegenteil unmöglich ist.

Vielleicht könnte man aber daran Anstoß nehmen, daß die philosophische Wissenschaft der Ethik auf eine Thatsache unsers Bewußtseins gegründet werden soll. Indes daran würde man mit Unrecht Anstoß nehmen. Denn alle Philosophie muß vom Ge-

[1]) Z. B. Parerga II. § 167 und S. 224 ff. Die Welt als Wille rc. II S. 575.

gebenen ausgehen, wie weit sie sich auch in ihrem Fortgang darüber erheben mag. Geht sie nicht davon aus, so ist sie vor leeren Einbildungsvorstellungen und dem daraus entspringenden Irrtum nicht geschützt. In den unzweifelhaften Thatsachen der äußern und innern Erfahrung giebt sich dagegen eine Notwendigkeit kund, und was nicht auf solchen Thatsachen ruht, steht für uns gar nicht zuverlässig fest.[1]) Schon nach Leibniz, dem der Zeit nach ersten deutschen Philosophen, wie nach Aristoteles, ist die Erfahrung der allein zuverlässige Anfangs- und Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Sie liefert den Stoff für das Denken. Das Ziel der Philosophie ist jedoch nicht, spricht schon Leibniz deutlich aus, bei der Erfahrung stehen zu bleiben, sondern eine notwendige Erkenntnis zu erreichen, ein Wissen, dessen Gegenteil unmöglich ist. Aber das scheinen wir in Bezug auf die Beurteilung des persönlichen Geisteslebens auch schon erreicht zu haben, da sich gezeigt hat, die Annahme, es gebe keine solche Beurteilung, läßt sich nicht festhalten, ohne daß ein Widerspruch entsteht. Indes sind wir damit vor subjektiven Vorstellungen, in denen der Irrtum seinen Sitz hat, noch keinesweges bewahrt. Die Vorstellung, daß die Sonne sich um die Erde bewegt, ist auch eine für uns thatsächlich notwendige. Wir nehmen diese Bewegung wirklich wahr, wir nehmen sie bekanntlich selbst dann noch wahr, wenn wir schon wissen, daß die Vorstellung einer solchen Bewegung eine irrtümliche ist. Hier ist es jedoch bloß eine subjektive Notwendigkeit, der wir unterworfen sind, nicht eine objektive, der objektiven Natur des zu Denkenden entsprechende, die allein Erkenntnis, Wissen gewährt, und jene Vorstellung von der Umdrehung der Sonne um die Erde giebt sich dadurch als eine irrtümliche kund, weil unter ihrer Voraussetzung Widersprüche in

[1]) „Wissenschaftlichkeit ist ein Streben nach logisch notwendigem Zusammenhange. Es muß also das Denken, sollen anders seine Produkte nicht willkürliche Kombinationen, phantasieartige Träume oder Widersprüche, d. i. einander aufhebende, also den Zusammenhang zerreißende Gedanken sein, feststehende, also dem Zweifel trotzende Ausgangspunkte haben. Da aber die Gedanken ihrem Ursprunge nach nicht aus dem Nichts heruntergeschneit sind, sondern aus dem Reellen stammen, so bieten sich zunächst die Daten der äußeren und inneren Erfahrung als bedeutsame Vorstellungen zu Ausgangspunkten des Nachdenkens dar.“ Vogt im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik, 1880, S. 164.

unsern Gedankenkreis kommen würden. Es könnten dann gar manche Erscheinungen, namentlich jene Erscheinungen, von denen die Beweise für die Umdrehung der Erde um die Sonne hergenommen sind, sich nicht so verhalten, wie wir annehmen müssen, daß es wirklich der Fall ist. Wir würden sie uns wenigstens nicht erklären können, und wenn man trotz der Widersprüche an Vorstellungen festhalten wollte, die uns durch die Erfahrung aufgenötigt werden, so wäre das ein verwerflicher, unwissenschaftlicher Empirismus. Umgekehrt ist Widerspruchslosigkeit im Umkreise unserer Vorstellungen das Kriterium der Wahrheit. Es ist zwar nur ein negatives Kriterium der Wahrheit. Aber mit seiner Hilfe wird das positiv Wahre, das positiv Begründete[1]) erst aufgefunden, und nur die Hegel'sche Philosophie hat sich aus ganz falschen Gründen, die hier nicht erörtert werden können, über jenes Kriterium der Wahrheit hinweggesetzt, indem sie widersprechende Begriffe für gültige und wissenschaftliche ausgab. Gerade durch die Widerspruchslosigkeit dokumentiert sich für uns, daß unsere Vorstellungen der Natur des zu Denkenden entsprechen, also objektiv notwendig sind, und die Wahrheit der Erkenntnis oder des Wissens beruht folglich auf der objektiven, widerspruchslosen Notwendigkeit, die im Inhalt des Gedachten liegt. Auch erfahrungsmäßige Vorstellungen sind daher erst dann wahr und gewähren erst dann eine objektiv notwendige Erkenntnis, die der Natur des zu Denkenden entspricht, wenn sie zugleich widerspruchslos sind. Es genügt sonach allerdings zu wahrer Erkenntnis noch nicht, daß die Verhältnisse des persönlichen Lebens und die Beurteilung ihres Wertes nach unserer Erfahrung notwendig zusammen gehören. Das könnte ja gleichfalls eine subjektive Notwendigkeit sein, die keine Erkenntnis, kein Wissen gewährt. Es kommt aber auch noch etwas anderes hinzu, nämlich dieses: in jener Zusammengehörigkeit, die sich uns mit Notwendigkeit aufdrängt, liegt zugleich durchaus nichts Widersprechendes, und es wird sich auch weiterhin im weitesten Umkreise Widersprechendes nicht daran knüpfen. Es ist also bei jener Zusammengehörigkeit nicht so, wie bei dem wahrhaft Poetischen, sei es auch nur eines Märchens, einer

[1]) Vogt, l. c. S. 168.

Sage, das, an und für sich von einem eigentümlichen Standpunkt aus betrachtet, gleichfalls von Widersprüchen und Unmöglichkeiten frei ist, aber im Verhältnis zu einem allgemeinen, objektiven Zusammenhang der Natur oder der Geschichte es doch nicht ist. Jene Thatsache von der Zusammengehörigkeit der Vorstellungen des persönlichen Lebens und ihrer Beurteilung ist dagegen, wie sich zeigen wird, nach allen Seiten hin frei von Widersprüchen. Darum ist es auch nicht bloß eine einfache Thatsache unserer inneren Erfahrung, daß wir die Verhältnisse des persönlichen Lebens, so weit nicht wirklich Gleichgültiges vorliegen sollte, gar nicht denken können, ohne daß sich Urteile des Wertes oder Unwertes daran knüpfen, diese Thatsache ist zugleich ein zuverlässig sicherer und wahrer Ausgangspunkt der Ethik, die jene Verhältnisse des persönlichen Lebens in wissenschaftliche Untersuchung zieht.[1])

Eine nähere wissenschaftliche Untersuchung läßt sich freilich nicht entbehren. Denn irgend eine Art der Beurteilung ist uns wohl mit Notwendigkeit gegeben, aber keineswegs die rechte Art derselben. Zunächst bilden sich auch über die Wertschätzung des persönlichen Lebens individuelle, nationale, überhaupt subjektive und traditionelle Ansichten und Meinungen aus. Wo man aber anfängt, darüber hinauszuschreiten, werden Überlegungen angestellt, welche die geltende Wertschätzung kritisieren, sie bestätigen oder umzugestalten suchen. Über diesen Standpunkt hat man sich vor Sokrates nicht erhoben. Die Überlegungen werden hier nicht nach allgemeingültigen Gesichtspunkten angestellt, und die Schwankungen des subjektiven Meinens können deshalb nicht überwunden werden, es entsteht keine vollständige Klarheit über das, was gut und böse ist, und keine Sicherheit des Urteilens und des davon abhängigen Handelns, eine Übereinstimmung des Urteilens unter mehreren, wie es zu einem gemeinsamen Handeln notwendig ist, bildet sich entweder gar nicht aus oder sie kommt nur ganz zufällig durch das bloße Zusammentreffen subjektiver Ansichten zu stande, so daß auf sie nicht zu rechnen und kein Plan darauf zu bauen ist. Die Über-

[1]) Ein Axiom nach Art der mathematischen Axiome ist jedoch die Thatsache nicht; denn die mathematischen Axiome sucht eine übergeordnete Wissenschaft selbst abzuleiten.

einstimmung unter mehreren reicht auch immer, so weit sie ja zu stande gekommen ist, nicht weit genug, ja anstatt des Übereinstimmens bilden sich die schroffsten Gegensätze aus: der eine verwirft, was der andere hoch und heilig hält; in dem einen Kreise und in einer bestimmten Zeit erkennt man an, was in einem andern Kreise und zu anderer Zeit abgewiesen und vielleicht verabscheut wird. Und doch ist Allgemeingültigkeit, die zugleich ein zusammenstimmendes Urteilen und Handeln unter mehreren erst möglich macht, wenigstens ein sekundäres Kriterium der Wahrheit und der Erkenntnis, während Widerspruchslosigkeit ihr prinzipielles ist. Die Allgemeingültigkeit wird auch stets erreicht, wenn man sich der bloßen Subjektivität entreißt, indem man sich einer objektiven der Natur des zu Denkenden entsprechenden Notwendigkeit unterwirft. Sie mag immerhin nicht zu wirklicher Allgemeinheit hinführen; denn es giebt ja auch eine Subjektivität, die sich nicht zum objektiv Notwendigen erhebt, und eine Willkür, die selbst gegenüber dem objektiv Notwendigen an ihren subjektiven Meinungen festhält, die aber eben deshalb gar nicht in betracht kommt, wo es sich um Wissenschaft handelt. Daher ist es auch falsch, statt der Allgemeingültigkeit die Allgemeinheit, das Semper et ubique des Altkatholizismus zum Kriterium, ja zum prinzipiellen Kriterium der Wahrheit zu erheben. Das Allgemeingültige des objektiv Notwendigen sollten wenigstens alle anerkennen, wenn sie es auch in der Wirklichkeit nicht thun. Jedenfalls sind wissenschaftliche Untersuchungen über die rechte Art des Urteilens notwendig, die selbst nicht gegeben ist; subjektive, seien es auch gewohnheitsmäßige und in weiten Kreisen herrschende Meinungen, sind zu prüfen und auf ihren wahren Wert zurückzuführen, es muß eine wirkliche Übereinstimmung mit der objektiven Natur des zu Denkenden erreicht werden, die dann als eine zwingende Notwendigkeit auf uns wirkt, so daß wir gar nicht anders denken und handeln können, als mit Rücksicht darauf. Auf diese Weise kommt eine über das bloß subjektive Meinen sich erhebende, also eine objektive und darum auch allgemeingültige Beurteilung zu stande, d. i. es wird eine Erkenntnis, ein Wissen darüber ausgebildet, was für gut, oder böse anzusehen ist, wonach sich die Beurteilung des persönlichen Lebens zu richten hat, und wie

ein jedes Verhältnis desselben und die Person selbst in Bezug auf Wert oder Unwert abgeschätzt werden muß. Es fragt sich dabei immer: was ist gut, vernunftgemäß, vollkommen, oder mit welchen Prädikaten des Werts man das sonst ausdrücken mag, und was ist das Gegenteil davon? Es fragt sich: welches sind die Normen, die Gesetze einer solchen Beurteilung? Es fragt sich ganz besonders in einer philosophischen Untersuchung: welches ist der letzte Grund und Beziehungspunkt alles Lobes und Tadels auf dem Gebiete des persönlichen Lebens? Es handelt sich aber dabei immer, wie gesagt, nicht um eine beliebige, nach zufälligen Meinungen wechselnde, sondern um eine auf objektiven Gründen ruhende, wissenschaftliche, allgemeingültige Wertschätzung, und diese Art der Wertschätzung, die durch gut und böse dem allgemeinsten Sinne nach ausgedrückt wird, ist der wirkliche Gegenstand der Ethik. Damit ist aber zugleich ihr Begriff festgestellt. Sie ist die Wissenschaft von dieser Wertschätzung des persönlichen Geisteslebens. Der Begriff der Ethik ist auch seit ihrem Begründer, Sokrates, im wesentlichen ganz allgemein so bestimmt worden, wie wir ihn hier bestimmen, selbst bei denen, die eine ethische Beurteilung und Wertschätzung gar nicht anerkennen wollen, es herrscht darüber in den philosophischen Systemen, die im übrigen leider noch so weit aus einander gehen, keine wirkliche Verschiedenheit der Auffassung. Mag auch das eine oder andere System den Worten nach in seiner Begriffsbestimmung abweichen, so ist doch immer derselbe Gegenstand gemeint,[1]) und die Abweichung ist folglich nur eine scheinbare.

Bis jetzt haben wir indes erst eine Thatsache unserer inneren Erfahrung als eine notwendige Grundlage für die Ethik nachgewiesen. Es giebt aber noch eine zweite erfahrungsmäßige und wiederum zugleich objektiv notwendige, widerspruchslose Voraussetzung für die Grundlegung der Ethik.

§ 2.

Der Gegensatz von gut und böse.

Nicht bloß daß wir die Zwecke, Objekte und Thätigkeiten der persönlichen Wesen, wie die von ihnen zur Verwendung gebrachten

[1]) So bei Schleiermacher, s. Thilo's Rechts- und Staatslehre, S. 147.

Mittel und die auf Grund der Wertschätzung zu stande gekommenen Resultate, seien es Grundsätze, Forderungen oder Zustände, vermöge einer inneren Notwendigkeit für gut oder böse im allgemeinsten Sinne des Wortes erklären müssen, wie wir im vorigen Paragraphen nachgewiesen haben. Wir sind auch noch in einer andern Beziehung thatsächlich gebunden: wir können nicht eines und dasselbe für gut erklären, das wir für böse erklärt haben, und umgekehrt, und dieses Verhältnis findet in der ganzen Reihe der Prädikate des Wertes und Unwertes statt, die sich auf das persönliche Leben beziehen: es gehören immer je zwei Prädikate des Lobes und Tadels zusammen, wie gut und böse zusammen gehören; aber eines und dasselbe, das zu billigen ist, kann nicht mißbilligt werden, was gestern gerecht war, ist es auch heute, und was es heute sein soll, muß es auch gestern gewesen sein, wenn es auch vielleicht nicht allgemein anerkannt worden ist, was löblich ist, kann nicht schändlich sein, was wohl lautet, kann nicht zugleich übel lauten, was Beifall verdient, kann nicht mißfällig sein, und immer auch umgekehrt. Unter den Prädikaten ist also nicht bloß ein Unterschied und Gegensatz vorhanden, der verhindert, daß sie als im wesentlichen identisch angesehen und mit einander beliebig vertauscht werden können. Es findet auch ein sogenannter kontradiktorischer Gegensatz statt, den schon Sokrates und Plato erkannt hat. Er hat immer zwei Glieder, die unter einander nicht vereinbar sind, wie bei gut — böse, recht — unrecht, löblich — schändlich, wohlgefällig — mißfällig. Eines und dasselbe kann daher zunächst seinem Werte nach nicht durch Prädikate bestimmt werden, die entgegengesetzte Glieder desselben kontradiktorischen Verhältnisses sind; es kann ihm nur entweder das eine oder das andere Prädikat, es können ihm nicht beide Prädikate in derselben Hinsicht zugleich beigelegt werden. Aber besinnen wir uns recht, ist es auch wirklich so, daß sich ein solcher Gegensatz durch alle Arten des Guten und Bösen hindurchzieht? Der Charakter einer Person kann doch teils gut, teils böse, er muß nicht gerade das eine oder das andere sein. Das war ja gerade eine der thörichtsten von den Lehren der Stoiker, daß man nur entweder gut oder böse sein könne, daß es also höhere und niedere Stufen der Sittlichkeit nicht gebe. Gewiß, aber

der Charakter der Person ist auch ein Zusammengesetztes, zusammengesetzt aus einer Mehrheit von Gesinnungen, aus einer Mehrheit von Handlungen, und eine solche Mehrheit kann Gutes und Böses in sich schließen. Dagegen der einzelne Charakterzug ist immer entweder gut oder böse, und so ist es überall bei einem und demselben, das in den Strebungen und Thätigkeiten persönlicher Wesen nicht gleichgültig ist. Eine Konsequenz davon ist es auch: was nicht unter das eine der beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Glieder bei dem persönlichen Leben fällt, fällt notwendig, wenn es nicht indifferent ist, unter das andere, weil der kontradiktorische Gegensatz nur zwei Glieder hat, die ein ganzes Gebiet, wie hier das der Wertschätzung des persönlichen Lebens, völlig umspannen. Etwas, was zu diesem Gebiet gehört, kann also nicht außerhalb der beiden Glieder liegen. Was folglich nicht gut ist und nicht indifferent, ist notwendig böse und umgekehrt. Eine Verbindung können dagegen gut und böse bei einem und demselben nicht eingehen, da verhalten sie sich vielmehr wie Himmel und Hölle, die notwendig außer einander liegen, zwischen ihnen kann auch nach der Natur des kontradiktorischen Gegensatzes kein Mittleres liegen, und das eine kann nicht in das andere übergehen, wie oft auch die Person vom Guten zu seinem äußersten Gegenteil, dem Bösen, und von diesem zu jenem fortschreiten mag. Das Böse ist daher z. B. nicht etwa der Anfang vom Guten, ist nicht mehr oder weniger in irgend einem Grade schon das Gute, wenn auch die Person wiederum bald dem Guten, bald dem Bösen in den verschiedensten Graden näher oder ferner steht. Zwischen gut und böse selbst besteht ein fester, unwandelbarer, unaufhebbarer Unterschied und Gegensatz, und wenn bei demselben das eine vorhanden ist, so ist das andere schlechthin ausgeschlossen. Aber es kommt doch ein Schwanken zwischen gut und böse vor, möchte man vielleicht einwenden. Ja freilich schwanken wir zwischen gut und böse, wir sind zweifelhaft, ob jetzt das eine oder andere zu wählen ist, etwa wie Herkules am Scheidewege. Aber doch nur vermöge der Schwäche unsers Denkens, vermöge der Unvollkommenheit unserer Einsicht sind wir im Schwanken begriffen. Die Begriffe des Guten und Bösen selbst schwanken nicht, ihr Unterschied und Gegensatz bleibt immer gleich groß und ist immer unend-

lich groß, und die Kluft zwischen ihnen läßt sich weder überbrücken noch ausfüllen. Gut und böse ist auch im einzelnen Fall vielleicht weniger scharf und deutlich ausgeprägt. Die Mangelhaftigkeit der Darstellung kann dann gleichfalls bewirken, daß unsere Vorstellungen über gut und böse in ein Schwanken geraten, und wir folglich nicht gewiß sind, ob hier das eine oder das andere gilt oder vorliegt. Aber gut und böse selbst sind darum niemals irgendwie eins, ein jedes von ihnen ist auch nicht bald das eine, bald das andere, sie sind ebenso wenig in einem und demselben Punkte, abgesehen davon, daß beide eine Wertschätzung ausdrücken, mit einander verknüpft. Ihr Unterschied und ihre Unvereinbarkeit bei einem und demselben steht immer unwandelbar fest. Gut und böse sind nicht einmal in der Weise von einander verschieden, daß sie im Wesentlichen oder ihrem Ursprunge nach doch eins sein können, sie sind nicht etwa aus einerlei Quelle, aus derselben Wurzel hervorgegangen, oder auf einem und demselben Stamme erwachsen. Sie können ja, außer daß es Prädikate der Wertschätzung sind, in einem und demselben Punkte nicht zusammentreffen, weil sie entgegengesetzt sind. Sie können also gar nicht weiter mit einander zusammenhängen. Es kann unter ihnen auch kein bloßer Reflexionsunterschied statt finden, so daß man bei demselben bald die eine, bald die andere Wertschätzung aussprechen dürfte, je nachdem der Standpunkt der Betrachtung wechselt. Es ist deshalb z. B. unmöglich, daß gut und böse auf einem niederen Standpunkte verschieden, auf einem höheren aber eins sein können. Einen solchen Reflexionsunterschied zwischen gut und böse lehrte aber Fichte, der Nachfolger von Kant, wirklich, und er übte einen so entscheidenden Einfluß auf die spätere Philosophie. Von ihm stammt auch der Grundgedanke der Schopenhauer'schen Philosophie, daß die ganze Erscheinungswelt nichts anderes sei, als der eine in die Erscheinung getretene sichtbare Wille. Wenn folglich Schopenhauer die Wertschätzung von gut und böse nicht überhaupt im Widerspruch mit unserer ersten Thatsache des Bewußtseins auf dem Gebiete des persönlichen Geisteslebens für einen Irrtum erklärte, so würde bei ihm der Wille die gemeinsame Wurzel des Guten und des Bösen sein. Eine gemeinsame Wurzel von gut und böse kann es aber, wie wir gesehen

haben, weil sie einander entgegengesetzt sind, nicht geben, und doch lehrte das Schelling, der Nachfolger von Fichte. Er behauptete eine Indifferenz aller Gegensätze, die Gegensätze sollten eine Einheit bilden, und in dieser Einheit sollte auch das Böse, wie das Gute wurzeln. Das Böse war ihm zuletzt nur ein Durchgangsstadium zum Guten. Es sollte also ein Übergang von dem einen zum andern stattfinden, der gleichfalls wegen des kontradiktorischen Gegensatzes zwischen ihnen unmöglich ist. Bei Hegel, dem Nachfolger von Schelling, sollten sich aber trotzdem die Gegensätze entwickeln, und zwar so: jeder Begriff sollte, weil er zugleich sein Gegenteil an sich habe, dahin streben, in dieses sein Gegenteil überzugehen, und es wurde angenommen, daß er auch wirklich darein übergehe; so sollte nun auch Gutes in Böses, Recht in Unrecht übergehen und umgekehrt. Wie also Menschen und Völker wirklich vom Guten zum Bösen, vom Recht zum Unrecht und umgekehrt fortschreiten, so sollten auch die Begriffe in einander übergehen. Bei Schleiermacher sollte das Böse, wiederum wie bei Schelling, noch nicht das Gute sein, es kann aber nach ihm das Gute werden. Vorläufig ist es noch ein unreifes Gutes, es ist jedoch schon im Übergange zu einem vollständigen Guten begriffen. Ein Böses an sich kann es nach Schleiermacher gar nicht geben. Nur bei mangelhafter Erkenntnis scheint es vorhanden zu sein. Der Unterschied zwischen gut und böse ist also kein feststehender Unterschied, sondern nur ein Unterschied des schon Guten und des noch nicht Guten. Das widerstreitet aber gleichfalls der zweiten Grundthatsache unsers Bewußtseins auf dem Gebiete des persönlichen Lebens: eines und dasselbe, das gut ist, kann nicht böse, und eines und dasselbe, das böse ist, kann nicht gut sein, und dieses beide hängt auch nicht irgendwie zusammen, sondern ist kontradiktorisch von einander verschieden. Kein Wunder daher, daß in allen jenen Systemen ein Mangel an ethischem Gehalt nachweisbar ist, und daß sie die angewandten ethischen Wissenschaften, z. B. die Pädagogik, nach der Seite der Ethik nicht gefördert haben und nicht fördern können. Nur Schleiermachers praktische Teile der Ethik und ebenso aus dem Kreise von Schelling, Hegel, Schleiermacher die praktischen Teile der Ethik von Krause, Rothe, Chalybäus, Hermann Fichte und anderen scheinen einen

reicheren ethischen Gehalt in sich zu tragen. Aber so scheint es auch nur, weil dieser Gehalt nicht aus ihren Prinzipien sich ergiebt. Was jedoch aus den Prinzipien nicht abgeleitet ist, beruht auf einem bloßen Meinen, das dem einzelnen Subjekt überlassen werden muß, und über das sich die Wissenschaft gerade zu erheben hat; in philosophischer Hinsicht ist es ohne allen Wert, und hat keinen Anspruch auf ein Wissen, wie schon Plato durch seine Unterscheidung von ἐπιστήμη und δόξα lehrte. Trotzdem schöpfen unsere theologischen Wissenschaften, unsere Rechts- und Staatslehren, unsere Nationalökonomie, unsere geschichtlichen und literargeschichtlichen Darstellungen ganz gewöhnlich aus solchen Systemen, die eines wohlbegründeten ethischen Gehaltes entbehren, und die Lehren derselben sind gegenwärtig vielfach schon in den allgemeinen Zeitgeist gedrungen. Daher zeigen denn auch die positiven Wissenschaften und die herrschenden Richtungen der Zeit nach der Seite der Ethik so große Schäden und Mängel, wie wir sehen werden. Aber der Irrtum, den wir hier bekämpfen, ist nicht jüngsten Datums. So ist schon bei Leibniz das Böse nur ein Mangel des Strebens nach dem Guten, ein Defekt. Ja, der Irrtum ist so alt, als die Ethik selbst, und hat sich durch die ganze Geschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart hindurchgezogen. Schon das Auftreten des Sokrates wurde durch die Nabulistik der Sophisten veranlaßt, welche feststehende und allgemeingültige Unterschiede zwischen gut und böse, recht und unrecht leugneten. Die Normen darüber seien bloß durch willkürliche Satzungen der Menschen und Zeiten, νόμῳ, festgesetzt, und sie könnten auch wechseln, und zwar so, daß eines und dasselbe, das als gut oder recht gegolten habe, und es auch gewesen sei, doch mit vollkommen gleicher Berechtigung als sein Gegenteil angesehen werde und umgekehrt. Die Urteile darüber sollten also ebenso wechseln, wie sie bei verschiedenen Menschen, in verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Völkern wirklich wechseln und gewechselt haben, es giebt ja eine subjektive Willkür, die auch dem objektiv Notwendigen gegenüber an ihren Meinungen festhält, wie wir schon wissen. Jene Irrlehre, gegen die Sokrates und sein großer Schüler Plato und der Schüler Platos, Aristoteles, einen fortgesetzten Kampf führten, hat sich dann in den verschiedensten Formen auf die

spätere Philosophie bis zu der Entwicklungsgeschichte der Gegensätze herab fortgepflanzt, obgleich sie einer zweifellosen Thatsache unsers Bewußtseins, die wir anerkennen müssen, widerstreitet, und es ist wieder eine Thatsache, deren Leugnung uns in Widerspruch mit uns selbst setzen würde, deren Gegenteil also unmöglich ist, und eine Thatsache, die selbst nach allen Seiten hin frei von Widersprüchen und folglich unumstößlich wahr ist.

Indes auch damit haben wir das erfahrungsmäßige Fundament der Ethik noch nicht erschöpft, das wir im ersten Abschnitt unserer Einleitung kennen lernen wollen. Im folgenden Paragraphen haben wir noch eine dritte Thatsache nachzuweisen, die dazu gehört.

§ 3.

Der Wille.

Die dritte Thatsache, die wir außer den beiden schon entwickelten widerspruchslosen thatsächlichen Notwendigkeiten bei den persönlichen Wesen und ihren Verhältnissen nachgewiesen haben, ist diese: die Verhältnisse der Personen und die Personen selbst werden zwar unwillkürlich vermöge einer innern Notwendigkeit von uns gelobt und getadelt, Lob und Tadel wird immer durch eines der kontradiktorisch zusammengehörigen Prädikate ausgedrückt, aber ein wahrer Wert ist bei ihnen doch erst dann vorhanden, wenn die Personen von sich und ihren Verhältnissen wissen. Ein Wert oder Unwert kann ihnen also erst dann beigelegt werden, wenn sie ein Bewußtsein von sich und ihren Verhältnissen haben. Kommt ein Thun und Geschehen oder überhaupt ein Verhältnis bei ihnen vor, aber es fehlt ihnen das Wissen davon, sie befinden sich gleichzeitig etwa im Schlafe oder in einem andern bewußtlosen Zustande, so ist ein jedes solches persönliches Verhältnis weder löblich noch schändlich, sondern gleichgültig. Das bloße Faktum, das äußere Ereignis für sich allein, oder das, was dadurch hervorgebracht ist oder überhaupt dazu in Beziehung steht, hat im Umkreis des persönlichen Lebens weder einen Wert noch einen Unwert, und überträgt auf die Person selbst weder einen Wert noch einen Unwert. Daher wird auch z. B. eine Beleidigung, die uns jemand in der Fieberhitze

oder in der Trunkenheit zugefügt, ihm an sich nicht zugerechnet und zum Vorwurf gemacht, wenn auch vielleicht der bewußtlose Zustand, der nicht durch Wille und Überlegung abgewehrt worden ist. Kurz bei jedem persönlichen Verhältnis und bei der Person selbst muß, wofern sie Lob oder Tadel verdienen sollen, das Bewußtsein der Person dabei sein; sie muß von dem Verhältnis und von sich wissen, wenn Lob oder Tadel sich anschließen soll. Aber gesetzt, das Wissen ist dabei, das persönliche Verhältnis ist also der Person und sie ist sich ihrer selbst bewußt, so ist darum doch noch nicht jedes solches Verhältnis und auch die Person selbst ist noch nicht löblich oder schändlich. Wir können z. B. ein solches Verhältnis kennen, ja wir können eine sehr lebendige und deutliche Vorstellung davon haben. Wenn aber unser Wille, unser Begehren, unsere Neigung, unser Gefühl sich nicht darauf richtet, so entsteht weder Lob noch Tadel. Vielleicht ist es etwas, was für böse gehalten werden müßte, wenn wir es wollten, oder wenn auch nur unsere Gedanken, unsere Erinnerungen, unsere Phantasien mit Neigung dabei verweilten. Bleibt es aber bei dem bloßen Vorstellungs-, Erinnerungs- und Phantasiebild, so zieht uns das keinen Vorwurf, keine Verurteilung zu. Schon das positive Kriminalrecht sagt: solam cogitationem poena non subit, den bloßen Gedanken trifft keine Strafe, der bloße Gedanke eines Verbrechens ist straffrei, und dieser Ausspruch gilt nicht etwa darum, weil alles, was im Innern eingeschlossen ist, uns unerkennbar bleibt, so lange es bloß darin eingeschlossen ist. Der Ausspruch gilt auch dann, wenn man den Gedanken (cogitationem) als den unsrigen kennt, wenn man also weiß, daß wir das Verbrechen denken, aber zugleich weiß, daß wir nicht wollen, was wir denken. Die Bibel stellt selbst den Heiligen des Evangeliums, wie ihn Kant nennt, in einem einzelnen Fall, der unter ganz ähnlichen Verhältnissen auch im Buddhismus vorkommen soll, in einer solchen Lage dar, wo seine Gedanken sich auf das Böse wenden. Er denkt und kennt es wirklich. Aber sein Wunsch, sein Streben, sein Wollen ist nicht daran hingegeben, sondern ausdrücklich davon abgewendet. Deshalb kann er sündlos sein, trotz alles Wissens vom Bösen. Ebenso ist alles rein theoretische Studium des Bösen, das den Willen nicht affiziert, tadellos. Und in ganz

gleicher Weise verhält es sich mit dem, was für gut gehalten werden müßte, wenn wir es wollten. Wir denken es aber bloß, wir widmen uns ihm nicht, unser Willensstreben ist nicht darauf gerichtet, wir verweilen dabei nicht mit Neigung oder auch nur mit unserem Gefühl. So lange nun das nicht hinzukommt, entsteht kein Lob, kein Vorzug für unsere Person. Auch ein bloß inneres bewußtes Ereignis begründet also kein Lob und keinen Tadel, wenn es keine Willensregung ist; außerdem ist es ein ebenso indifferentes Faktum, wie vorher das äußere bewußtlose Geschehen. Nur an den Willen ist wahrer Wert und Unwert geknüpft, allerdings aber auch an das, was zu ihm hinstrebt, wie das Gefühl, die Neigung, das Begehren, und an das, was von ihm ausgeht, wie die That, die wir wollen, die Handlung. Ja die Wertschätzung knüpft sich sogar an das, was den Willen vermissen läßt, bei dem man also meint, der Wille sollte da sein oder da gewesen sein, er sollte sich darauf richten oder gerichtet haben, er sollte nicht fehlen oder nicht gefehlt haben, also z. B. in dem vorhin erwähnten Falle, er hätte vielleicht dem bewußtlosen Zustande vorbeugen können und vorbeugen sollen. Alles der Art ist zwar nicht selbst wirklicher und positiver Wille. Er muß aber bei dem, worüber die billigende oder mißbilligende Beurteilung ergehen kann, inbegriffen werden; denn der Wille steht dabei immer im Hintergrunde. Freilich kann das Wollen bald bestimmter, bald weniger bestimmt ausgebildet sein, je nach der Stufe der Entwickelung, auf der es sich befindet. Das persönliche Wesen selbst wird schon dann unserem Sprachgebrauch gemäß ein solches genannt, wenn es ein persönliches Wesen nur werden kann. Es kann aber sogar auf einer solchen Stufe stehen, wo noch keine Regung des Willens bei ihm vorhanden ist. Es kann auch im Übergang zum Wollen begriffen sein, oder in einem Zustand sich befinden, wo ihm der Wille nicht mehr fehlt, während andere Wesen sich niemals zum Willen erheben. Ist nun der Wille der fest bestimmte Beziehungspunkt für die Beurteilung, so muß diese allen solchen Modifikationen des Willens nachfolgen. Sie muß schwächer oder stärker hervortreten, sie muß wegfallen, je nachdem der Wille in dem einen oder andern Zustand sich befindet oder gänzlich mangelt. Steine und Pflanzen können natürlich als Wesen

ohne Willen, ja ohne Bewußtsein weder gut noch böse sein. Die Tiere tragen zwar eine Menge von bewußten geistigen Zuständen in sich, Vorstellungen, Gefühle, Einbildungen, Strebungen. Aber sie sind unfähig des Willens, nichts reicht bei ihnen bis dahin, nichts geht bei ihnen vom Willen aus, wenn anders die psychologische Vorstellungsweise begründet ist, daß selbst der erste Ansatz zur Entwickelung des Willens, der in der Intelligenz, d. i. der begrifflichen Ausbildung liegt, bei ihnen nicht vorhanden ist, und ohne menschliche Sprache gar nicht vorhanden sein kann. Daraus folgt dann, daß sie so gut wie Pflanzen und Steine, obgleich sie sich über diese Wesen durch ihre geistige Entwickelung erheben, unter der Linie der ethischen Wertschätzung stehen, also nicht als löblich oder schändlich geschätzt werden können. Es ist nur unsere dichtende Phantasie, welche ein Willensleben in solche bewußt- oder willenlose Wesen hineindenkt, und dieses kann dann allerdings gleich den Phantasie-Gestalten der Poesie in Bezug auf Lob oder Tadel beurteilt werden. Auch Kinder fallen ursprünglich nicht unter die ethische Wertschätzung. Denn nach derselben psychologischen Betrachtungsweise sind sie zunächst ohne Willen. Aber der Wille entwickelt sich bei ihnen, und so wachsen sie auch in die Wertschätzung allmählich und zunehmend immer mehr und mehr hinein. Kinder fallen also nur in dem Maße unter die ethische Beurteilung, als sich der Wille in ihnen entwickelt, und wiederum kann nur die Phantasie die Wertschätzung darüber hinaus erstrecken. Freilich ist man gewöhnlich ebenso bereit, ihnen schon ursprünglich einen Willen beizulegen, wie man persönliche Wesen auch solche nennt, die es erst werden können.

Das Resultat unserer Betrachtung ist: damit wir selbst und damit unsere persönlichen Verhältnisse in Bezug auf Lob und Tadel beurteilt werden können, müssen wir von uns wissen und müssen zugleich im Zustande des Wollens uns befinden, und da sonach das Wissen von uns nicht hinreicht, damit wir ein Gegenstand der Beurteilung sein können, das Wollen aber nach der hier vorausgesetzten psychologischen Vorstellungsweise immer bewußt ist, so können wir auch kurz sagen, ohne das Bewußtsein ausdrücklich zu betonen: um ein Gegenstand der Beurteilung sowohl in Bezug auf uns selbst, als in Bezug

auf unsere persönlichen Verhältnisse zu sein, müssen wir wollen. Der Wille ist folglich der eigentliche Gegenstand, und mit Rücksicht auf die sich an ihn anschließenden geistigen Zustände, die seinetwegen auch beurteilt werden, kann man hinzufügen, er ist der wahre Mittelpunkt der ethischen Wertschätzung. Das ist die dritte unmittelbare Thatsache unseres Bewußtseins.

In Bezug auf diese dritte Thatsache zeigt sich bei Sokrates ein sehr wesentlicher Mangel. Während er rücksichtlich der beiden ersten Thatsachen vollkommen klar dachte, war ihm der Wille als Gegenstand der ethischen Beurteilung nicht genügend bekannt. Das Wissen war bei ihm gut oder böse, die Tugend war ihm eine Wissenschaft, sagt deshalb Aristoteles. Allerdings handelte es sich dabei nicht um ein beliebiges Wissen. Es war ein Wissen gemeint, das in der That eine ethische Bedeutung hatte. Wir werden darauf zurückkommen. Aber das Wollen als der eigentliche Beziehungspunkt der Wertschätzung wurde doch nur dunkel gedacht, und selbst Plato, bei dem die antike Ethik innerhalb der Philosophie auf ihrem Höhepunkt steht, hat sich nicht dazu erhoben, daß er den Willen als Träger und Objekt der Wertschätzung sicher erkannte. Er blieb hier in der Vorstellungsweise von Sokrates befangen, obgleich schon Demokrit, der Begründer oder einer der Begründer der atomistischen Theorie, auf den Willen hingewiesen hatte. Schon daraus ergiebt sich der unvollkommene Zustand der antiken Ethik und zugleich die Notwendigkeit einer kritischen Behandlung der Klassiker des Altertums in Bezug auf ihren Inhalt. Aristoteles betonte wohl am meisten, was vorsätzlich, also mit Bewußtsein des Zweckes, geschieht, sowie das, was mit dem Bewußtsein der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden ist, dem also ein eigentliches Wollen zu Grunde liegt. Er verirrte sich jedoch trotzdem, wie wir weiterhin sehen werden. Nur die Stoiker versuchten im Altertum wirklich die Gesinnung als Objekt der Wertschätzung hinzustellen. Aber erst das Christentum hat die Gesinnung, den Willen, mit aller Entschiedenheit und Bestimmtheit als den Mittelpunkt der ethischen Wertschätzung hervorgehoben, dagegen das bloße Wissen, dem das entsprechende Wollen fremd bleibt, aufs allerschärfste verurteilt, und in der Philosophie, wie sich später noch genauer zeigen wird, ist es Kant, der zuerst

den Willen als Gegenstand der Wertschätzung mit aller Klarheit anerkannte. Vorgearbeitet hatte hier allerdings einigermaßen schon die Definition der praktischen Philosophie, die Wolff unmittelbar vor Kant gegeben hatte: es sei die Wissenschaft, welche den rechten Gebrauch des Begehrungsvermögens lehre. Dagegen sahen hier selbst die sogenannten englischen Moralisten, von denen wir einen, Hutcheson, schon einmal genannt haben, noch nicht klar, so große Bedeutung sie auch im Übrigen auf dem Gebiete der Ethik haben. Kant dagegen erkennt überhaupt das erfahrungsmäßige Fundament der Ethik. Die Thatsache, daß die Wertschätzung sich mit Notwendigkeit uns aufdrängt, übergeht er allerdings anfangs als selbstverständlich, und sie tritt bei ihm erst in der Nötigung, die im Begriff der Pflicht hervorgehoben wird, deutlich hervor, wie wir später zeigen werden. Aber seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (so nennt er hier die Ethik) beginnt sogleich mit den denkwürdigen Worten: „es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" — und diese Worte betonen implicite zugleich unsere zweite Thatsache des Bewußtseins, daß nämlich gut nur ein Wille sein könne, also nicht etwa auch sein Gegenteil. Hätten die Worte: es kann nichts ohne Einschränkung u. s. w., nicht diese besondere Bedeutung, daß gut und böse nicht irgendwie eins sein könne, so enthielten sie ja eine Tautologie. Leider ist aber nach Kant der Wille als Beziehungspunkt für die Wertschätzung nicht festgehalten worden. Der Wille wurde aus ganz falschen Gründen, wie wir nachweisen werden, erweitert, verallgemeinert. An seine Stelle wurde z. B. die Natur, ja die bewußtlose Natur gesetzt. Wir müssen ihn auf Grund unserer dritten Erfahrungsthatsache festhalten und deshalb auch die Überzeugung ausbilden: Veredlung, sittliche Erhebung im Großen wie bei Einzelnen, Besserung, Heiligung sind doch wertvolle persönliche Zustände; sie sind folglich auch nur am Willen möglich und an den Teilen des Gedankenkreises, die im Übergang dazu begriffen sind oder daraus hervorgehen. Und ebenso die Überzeugung: alles Recht und Unrecht, aller Wert und Unwert der Gesellschaftskreise, von welcher Art sie auch sein mögen, von der Familie an bis zu

den kirchlichen, Volks- und Staats-Kreisen hin, muß auf Verhältnissen des Willens beruhen. Überhaupt beruht auf dem Willen alles, was im persönlichen Leben wahren Wert oder Unwert hat, und der rechte Glaube, der doch auch dazu gehört, wie sich zeigen wird, hängt sogar sprachlich [1]) mit leben und lieben (lubet, es beliebt) zusammen, das letztere ist aber Hingebung, Willensthätigkeit. Es mag wohl auch im Leiden, Dulden ein Wert liegen, aber gewiß nicht in der bloßen Passivität, sondern in der Aktivität des Leiden- und Duldenwollens. Die unmittelbaren Nachfolger von Descartes, dem Begründer der neueren Philosophie, sahen aber wirklich die völlige Passivität als das Vorzügliche an, indem sie auf den Willen gänzlich Verzicht leisteten. Rein passiv sollte man ihrer Meinung nach bloß dem Impulse Gottes folgen, und die Sünde sank ihnen zugleich zu einem Reflexionsunterschied herab, sie war ihnen eine bloße Negation, also etwas, was zwar verwerflich zu sein scheine, aber bei genauerer Reflexion doch weiter nichts zu bedeuten habe, als daß es ein Mangel am Guten, ein Defekt sei. Auch im System Spinozas, der den Cartesianismus in einen vollständigen Pantheismus umwandelte, ist es höchst zweifelhaft, ob ein Wille überhaupt möglich sei, wiewohl davon geredet wird. Es scheint bei Menschen doch nur ein Leiden vorzukommen. Uns ist die Aktivität des Willens der eigentliche Gegenstand der Wertschätzung. Wille ist uns freilich, wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, ein sehr unbestimmter Allgemeinbegriff des Lebens, der nicht bloß das psychologisch genau abgegrenzte Wollen umfaßt, worauf Aristoteles hinweist, sondern auch die Neigung, das Interesse, den Wunsch, das Gefühl, überhaupt alles, was nur auf den Willen hinstrebt, und nicht weniger das, was aus ihm hervorgeht, wie die Willensthat und die Resultate daraus.

Wir kennen aber jetzt drei Fundamentalthatsachen des Bewußtseins, auf denen das Ethische beruht. Es liegt sonach auf dem Gebiete der innern Erfahrung, und erfordert deshalb von dem, der es erkennen will, Einkehr, Einblick in das Innere, Selbsterkenntnis, wie schon Sokrates deutlich aussprach unter Hinweisung auf

---

[1]) Krehl, Glaube im Islam. S. 5.

die Aufschrift des Delphischen Tempels: γνῶθι σεαυτόν, mit der er in Übereinstimmung sich befinde. Eine solche aus dem Innern geschöpfte und einem jeden deshalb psychologisch am nächsten liegende Erkenntnis hielt er auch für wichtiger und notwendiger als alle Kenntnis von anderem, und er that es in demselben Sinne, wie später das Christentum die rechte Gesinnung allem Wissen voranstellte. Im Willen selbst aber liegt eine treibende Kraft zur Fortsetzung unserer Untersuchung. Denn das Wollen ist uns als Gegenstand und Mittelpunkt der ethischen Wertschätzung zwar gegeben. Wir sind daran gebunden und alles Gegebene gewährt uns eine einfache, unmittelbare Erkenntnis, die nicht abgeleitet, bewiesen, sondern nur klar gemacht, d. h. im Verhältnis zu ihrem Gegenteil gedacht zu werden braucht, damit die darin liegende Notwendigkeit erkannt werde. So haben wir demjenigen, der die Wertschätzung des persönlichen Lebens überhaupt leugnen möchte, ausdrücklich nachgewiesen, er widerspreche sich selbst. Aber Gegebenes ist nicht notwendig nach allen Seiten hin widerspruchslos, und bei näherer Überlegung zeigt sich auch beim Wollen, an dasselbe als Gegenstand und Mittelpunkt der Wertschätzung knüpfen sich gar mancherlei Bedenken und Zweifel, die zuletzt auf Widersprüche führen, und bei diesen darf es nicht bleiben. Das Widersprechende kann ja nicht wahr sein, es kann keine Erkenntnis, kein Wissen gewähren. So lange daher das Wollen mit solchem Widersprechenden verbunden ist, können wir es doch noch nicht zuversichtlich als den wahren Gegenstand und Mittelpunkt der Wertschätzung ansehen, wie es uns gegeben ist, und es wird uns somit zu einem Problem, das gelöst werden muß. Denn ein Problem ist ein gegebener Begriff, der aber so, wie er zunächst gedacht wird, d. i. aber auch in den Beziehungen und Verbindungen, in denen er gedacht wird, nicht gedacht werden kann, weil sich Widersprüche daran knüpfen. Das Problem muß daher zuvörderst gelöst, d. i. das Widersprechende muß auf dem Wege der Distinktion erkannt und abgestreift werden; denn die Zweifel und Bedenken beweisen, daß die Angemessenheit an die objektive Natur des zu Denkenden noch nicht erreicht ist.

Die Bedenken und Zweifel in Bezug auf den Willen entspringen im allgemeinen daraus. Es giebt ein mehrfaches Wollen,

ein allgemeines Wollen, ein persönliches Wollen, ein konkretes oder Einzel-Wollen, und diese mehreren Arten des Wollens können auf verschiedene Weise als von einander abhängig gedacht werden. Findet aber irgendwie eine Abhängigkeit des einen Wollens vom andern Wollen statt, so kann sich Lob oder Tadel offenbar nicht gleichmäßig und unterschiedslos über das gesamte Wollen verbreiten. Vielmehr ist bei dem Wollen, von dem anderes abhängig ist, der Anfangspunkt von Lob und Tadel zu suchen, während auf das abhängige Wollen sich nur eine von diesem Anfangspunkt hergeleitete Wertschätzung erstrecken kann. Kehrt man das Verhältnis um, so können Widersprüche nicht ausbleiben.

Das Wollen ist nun ohne alle nähere Bestimmung und Einschränkung als der eigentliche Gegenstand und Mittelpunkt der Wertschätzung hingestellt worden, und deshalb liegt es am nächsten anzunehmen, das allgemeine Wollen sei der eigentliche Anfangspunkt von Lob und Tadel im Unterschied von den einzelnen Willensakten, d. i. im Unterschied von dem konkreten Willen oder Einzelwollen. Und weiter, das Wollen soll bei den persönlichen Wesen vorkommen; denn nur an sie knüpft sich die ethische Wertschätzung an. Man ist daher geneigt anzunehmen, als der wirkliche Anfangspunkt der Wertschätzung müsse noch überdies das persönliche Wollen angenommen werden. Aber es läßt sich nachweisen, beides ist unmöglich, der wahre Anfangspunkt von Lob und Tadel kann weder das allgemeine, noch das persönliche Wollen sein.

Zweiter Abschnitt.

Die Grundprobleme der Ethik.

§ 4.

Der Einzelwille.

Nicht der Einzelwille, sondern das allgemeine Wollen, muß man zunächst denken, kann der Anfangspunkt der ethischen Wertschätzung sein, wie wir gesagt haben. Das allgemeine Wollen kann aber zunächst so gedacht werden, daß es die Quelle des

mannigfaltigen, verschiedenen Einzelwollens sein soll. Es enthält unter dieser Voraussetzung solches Einzelwollen vereinigt in sich, und entläßt dasselbe dann auch aus sich, wie z. B. bei der Ausführung eines allgemeinen Entschlusses zum Handeln wirklich geschieht; denn im Entschluß ist ein mannigfaches Einzelwollen eingeschlossen und beim Handeln äußert sich ein Einzelwollen nach dem andern. Aber das Einzelwollen kann schon aus ethischen Gründen nicht so aus dem allgemeinen Wollen hervorgehen. Denn das Einzelwollen ist selbst ein Wollen und in ihm kann der mannigfachste Wert und Unwert liegen; folglich würde auch das allgemeine Wollen verschieden normiertes Einzelwollen, böses und gutes, löbliches und schändliches in sich begreifen, und da es als die gemeinsame Quelle davon gedacht wird, so würde eines und dasselbe kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigen. Da das unmöglich ist, so kann ein allgemeines Wollen als Quelle des Einzelwollens nicht der Anfangspunkt von Lob und Tadel sein. Ebenso wenig kann das persönliche Wollen als Quelle des Einzelwollens dafür gelten. Die Person ist natürlich nicht identisch mit Wille nach der hier vorausgesetzten psychologischen Auffassungsweise. In der Person sind vielmehr gleichfalls mannigfaltige einzelne Willens- und Geisteszustände mit einander vereinigt, aber zugleich so unter einander verknüpft, daß nicht bloß keiner von ihnen isoliert, sondern auch abgesehen von indifferenten Zuständen, jeder dem andern gleichartig, verwandt erscheint. Einer weist auf die anderen hin und zugleich auf die Person, der sie alle zusammen angehören, aus jedem läßt sich ein Schluß ziehen, wie die übrigen, samt der Person selbst beschaffen sind und welche Eigenart sie haben. Das kann in verschiedenen Graden ausgebildet sein; man kann also mehr oder weniger Person sein. Wenn es aber vollständig durchgebildet ist, so sind alle nicht völlig indifferente Willens- und Geisteszustände in einer Einheit verknüpft. Die Person denkt und handelt dann nicht bald so und bald auch wieder der Art nach anders, eine besondere Art von Willens- und Geistesrichtung ist nicht jetzt bei ihr vorhanden, fehlt aber nachmals, und an ihre Stelle treten ganz anders geartete Geistesrichtungen. Die Person erscheint vielmehr in allen ihren nicht geradezu indifferenten Äußerungen als eine und dieselbe,

Person-Wille

in jeder ist jeden Augenblick die gleiche und ganze Person zu erkennen, wie verschieden auch im übrigen ihre Äußerungen sein mögen; ja es läßt sich wegen des Zusammenhangs, in dem alle ihre Äußerungen unter einander stehen, im allgemeinen, wenn man die Person kennt, vorausbestimmen, wie sie denken und handeln werde, schon bevor sie sich geäußert hat. Denkt man sich nun die Person, wie vorher das allgemeine Wollen als Anfangspunkt von Lob und Tadel, so würden wieder dieselben Schwierigkeiten zum Vorschein kommen. Die Person wäre dann die Quelle oder die Wurzel, der gemeinsame Grund ihrer konkreten Äußerungen, und unter diesen wäre auch böses und gutes Einzelwollen; folglich würden wiederum die entgegengesetzten unvereinbaren Wertbestimmungen in einem zusammentreffen. Da das unmöglich ist, so kann auch die Person als Quelle oder Wurzel des Einzelwollens nicht der Anfangspunkt des ethischen Wertes oder Unwertes sein.

Nach einer anderen psychologischen Vorstellungsweise wird der Allgemeinbegriff des Willens und der Person zwar festgehalten. Die Person wird aber nur als formale Einheit gedacht und ebenso das allgemeine Wollen bloß als verbundenes, verschmolzenes Einzelwollen. Es ist dann das verbundene, persönliche Wollen oder seine Verknüpfungsstelle nicht zugleich der Ausgangspunkt, die Quelle oder Wurzel des Einzelwollens, wie vorher, sondern gutes und böses Einzelwollen ist nur vereinigt und noch obendrein in der Person verschmolzen, hängt also auch nach verwandtschaftlichen Beziehungen zusammen. Es fragt sich daher, ob allgemeines Wollen und persönliches Wollen dann der Anfangspunkt von Lob und Tadel sein kann. Sicherlich kann so zunächst gutes Einzelwollen für sich ohne Einmischung seines Gegenteils, und es kann ebenso böses Einzelwollen für sich verbunden sein; da steht gar nichts im Wege. Die Verschmelzung und die Verschmelzung in der Persönlichkeit muß auch nicht gerade im Guten stärker ausgebildet sein, sie ist es thatsächlich ebenso häufig, wo nicht häufiger, im Bösen. Die größere Stärke der Verbindung und die größere Vollkommenheit der Person giebt sich z. B. durch größere Charakterfestigkeit, durch weiter reichende, durch umfassendere Pläne kund, die im einzelnen Fall vorkommen, und alles das kann bei einem bösen Charakter

mehr vorhanden sein, als bei einem guten und ist es thatsächlich oft genug. Die Verbindung des bösen Wollens ist also in einem solchen Fall vollkommener, als die des guten Wollens, und der böse Charakter ist mehr Person als der gute. Die Person neigt sich folglich nicht etwa ausschließlich oder nur vorzugsweise gerade dem Guten zu, wie man wohl annimmt. In einem anderen Falle kann allerdings auch wieder die Verschmelzung des Guten vollkommener und der gute Charakter mehr Person sein, als ein böser. Daraus folgt aber: Verschmelzung und Person ist an sich indifferent gegen Wert und Unwert. Es kann folglich auch weder das allgemeine, bloß verschmolzene, noch das persönliche Wollen der Anfangspunkt von Lob und Tadel sein, selbst wenn es nicht die Quelle vom Einzelwollen ist. Das Indifferente kann doch nicht gerade den Bestimmungsgrund für die Differenz von gut und böse enthalten, und schon das weist darauf hin, daß der Anfangspunkt von Lob und Tadel bei dem Einzelwillen zu suchen ist. Das allgemeine Wollen und das persönliche Wollen kann aber auch böses und gutes Einzelwollen zugleich in sich enthalten, freilich wieder nicht so, daß es trotz des kontradiktorischen Verhältnisses, worin es steht, aus demselben Grunde hervorgegangen wäre. Das Gute ruht dann gleichfalls auf eigentümlichen Grundlagen, und ebenso das Böse; Böses und Gutes hat also keinen gemeinsamen Ursprung, aber dennoch kann es, nachdem es in die Vereinigung eingetreten ist, zusammenhängen, es kann darin formell zusammengefaßt sein; denn das ist auch bei kontradiktorisch Entgegengesetztem immer möglich. Es hat ja trotzdem stets mindestens einen gemeinsamen Beziehungspunkt, böses wie gutes Wollen ist doch ein Wollen, woran sich eine Wertschätzung anknüpft. Darin kann es also immer zusammenhängen, ganz abgesehen von zufälligen Berührungspunkten, in denen es zusammentreffen kann, das Wollen und Handeln kann sich z. B. auf gleiche Orte, Zeiten, Gegenstände beziehen, derselbe Vorstellungskreis kann überhaupt in das Böse, wie in das Gute hineinreichen, und daraus geht wieder hervor, daß Verschmelzung und Person gleichgültig sind gegen Lob und Tadel, also gewiß nicht die Anfangspunkte von beiden, wobei doch die Differenz von gut und böse hervortreten müßte. Das weist wieder darauf hin, daß der An-

fangspunkt von Lob und Tadel in dem Einzelwillen zu suchen ist.

Mag nun aber gutes Wollen für sich und böses Wollen für sich, mag teils gutes, teils böses Wollen mit einander und in der Person verschmolzen sein, so fragt es sich doch immer: wie wird hier der Wert oder Unwert des allgemeinen oder persönlichen Wollens bestimmt? Die Verbindung muß jedenfalls einen positiven oder negativen Wert haben, da sie aus Wollen besteht. Da aber Verschmelzung und Verschmelzung in der Person an sich gleichgültig ist für Lob und Tadel, in ihr also der Wert nicht unmittelbar liegt, so muß der Wert des allgemeinen, d. i. auf die Verschmelzung von Einzelwillen beruhenden Wollens und der Wert der Person immer ein Gesamtwert sein, der aus dem Einzelwerte des verbundenen Einzelwollens erst abzuleiten ist. Wenn z. B. ein guter und ein guter Wille zusammenkommt, so ist der Gesamtwert größer als der Wert des einzelnen guten Willens, und ebenso ist bei bösem und bösem Willen der Gesamtunwert größer, als der Unwert des einzelnen bösen Willens; wenn aber ein böser und ein guter Wille zusammenkommt, so ist der Gesamtwert geringer, als wenn bloß Gutes von derselben Art und demselben Grade, und ebenso ist der Gesamtunwert geringer, als wenn bloß das einzelne böse Wollen vorläge. Kurz, der Gesamtwert ist eine Summe, wenn die Einzelwillen gleichartig, entweder gut oder böse, er ist eine Differenz, wenn sie ungleichartig, also teils gut, teils böse sind. Er wird jedenfalls durch Zusammenfassung der Einzelwerte gefunden, und daraus folgt: die Einzelwerte müssen zuvörderst bekannt, das konkrete Wollen muß nach seinem Werte vor allem bestimmt sein, ehe der Gesamtwert genau normiert werden kann; überspringt man aber das Einzelwollen, so kann auch der Gesamtwert nicht vollkommen deutlich sein. Der Anfangspunkt von Lob und Tadel kann daher gewiß nicht unmittelbar in dem verschmolzenen, auch nicht in dem zur Persönlichkeit verschmolzenen Wollen liegen; er ist vielmehr in dem Einzelwollen zu suchen.

Dafür, daß nicht in der Person der Anfangspunkt von Lob und Tadel liegt, giebt es noch einen besonderen Grund. Die Wertschätzung ist wohl an persönliche Wesen geknüpft; aber das Geistesleben, das sie in sich tragen, ist nicht durchweg persönlicher

Art, und so weit es in das persönliche Verhältnis aufgenommen ist, hat es doch nicht von je her dazu gehört. Die Person entsteht, und sie entsteht dadurch, daß die einzelnen Geistesäußerungen in höherem oder geringerem Grade eine Einheit eingehen. Vom Anfang des Geisteslebens an hat also die Person nicht bestanden. Das Kind ist anfangs, wie wir wissen, nicht einmal eines einzelnen Willensaktes fähig. Später aber zeigen sich bei ihm die mannigfachsten Elemente des Willens, bevor es eine Person geworden ist; denn es zeigt sich dann lange noch gar sehr ungleichartig in seinen verschiedenen Willensäußerungen, auch nachdem es gelernt hat zu wollen, und die Person zeichnet sich gerade durch die Gleichartigkeit aus, in der sie sich äußert. Man sieht daraus zunächst: ein Einzelwollen und ein mannigfaltiges Einzelwollen ist jedenfalls bei einem Menschen vorhanden, bevor die Person bei ihm ausgebildet ist. Nachdem sie aber ihre Ausbildung bei ihm erlangt hat, tritt sie doch nicht in allen seinen Äußerungen hervor. Wir sind z. B. im Affekt des Zornes und lassen uns zu einzelnen Handlungen und sonstigen Willensäußerungen hinreißen, die wir später bereuen, und nicht als Teile unserer Person angesehen wissen wollen. Oder wir werden in einem einzelnen Fall unsern Grundsätzen untreu. Wir handeln, wie man es von uns nicht erwartet, wie man es bei uns nicht gewohnt ist, weil man diese bestimmte Person bei uns kennt und voraussetzt. Alles das sind einzeln dastehende Willensäußerungen, die nicht in der formalen Einheit der Person wurzeln und auch nicht daraus herstammen. Wir müssen erst wieder zu uns kommen, wir müssen uns erst wieder sammeln, uns wieder auf unsere Grundsätze besinnen, ehe sich die Person aus der Verdunkelung, aus der Zerstreuung, in die sie geraten ist, wieder herstellt. Wie vor der Ausbildung der Person, so tritt also auch nach derselben gar manches in uns hervor, was einzeln bleibt und nicht persönlich ist. Soll nun alles solches Einzelne kein Gegenstand des Lobes und des Tadels sein? So müßte es sein, wenn Lob und Tadel erst mit der Person anfängt. Und weiter: Wenn Lob und Tadel erst bei der Person anfängt, so würde auch eine einzelne rechtliche Gesinnung, eine einzelne Samariterhandlung völlig indifferent, also nichts wert sein. Oder eine Gesinnung möchte noch so hartherzig, ein Übelwollen

möchte noch so schwarz, eine Handlungsweise noch so niederträchtig oder widerrechtlich gewaltsam sein: sie würde doch tadelfrei sein, wofern sie nur nicht wie bei einem Charakter gewohnheitsmäßig wäre. Alles das widerstreitet aber unserer Erfahrung über die Notwendigkeit der Wertschätzung, die sich auf das Wollen überhaupt erstreckt. Dieselbe Notwendigkeit der Beurteilung macht sich geltend, die Gesinnung oder Handlung mag persönlicher oder unpersönlicher Art sein. Persönliches Wollen und Handeln tritt zwar mehr hervor, es erlangt einen höheren Wert oder Unwert, zieht ein stärkeres Wohlgefallen und Mißfallen auf sich als ein einzelnes Wollen und Handeln, indes offenbar bloß darum, weil jenes ein mehrfaches Wollen ist und bei ihm eine Mehrheit von Motiven derselben Art zusammenkommt. Sicherlich ist das einzelne Wollen und Handeln für sich nicht durchaus gleichgültig, und wir wissen nunmehr schon, daß in dem Einzelwillen sogar der Anfangspunkt des Lobes und Tadels anerkannt werden muß und der Gesamtwert des allgemeinen und persönlichen Wollens erst herzuleiten ist von dem Wert oder Unwert des Einzelwollens.

Mit diesem Resultate schließen wir unsere Auflösung des ersten Problems der Ethik ab, das dadurch entstand, daß wir zweifelhaft waren, welche Art des Wollens der eigentliche Anfangspunkt der ethischen Wertschätzung sei, sowie dadurch, daß Unmögliches sich ergab, wenn man ihn nicht bei der rechten Art des Wollens, bei dem Einzelwillen suchte. Das Resultat wird aber keineswegs allgemein anerkannt. Unsere Dogmatik, unsere Rechts- und Staatslehre beginnen ihre Untersuchungen mit der Person, die Dogmatik mit der Person von Gott und Christus, die Rechts- und Staatslehre mit dem Volks- oder Staatsbewußtsein, und das wäre auch nicht zu tadeln, wenn jene Wissenschaften in der Form der angewandten Ethik bearbeitet würden; denn diese hebt wirklich, wie sich zeigen wird, damit an, daß sie die für Einzelwillen ausgebildeten Wertbestimmungen auf die Person überträgt, um den abgeleiteten Gesamtwert derselben festzustellen. Aber die genannten Wissenschaften treten gegenwärtig noch nicht in das Verhältnis der Unterordnung zu den Prinzipien der Ethik, und wenn sie mit der Person beginnen, so hängt das damit zusammen, daß sie sich von einem

Irrtum der neueren philosophischen Systeme, die mit Spinoza sich berühren, beherrschen lassen; denn diese stellen von Fichte an bis zu Schleiermacher das Ich, d. i. die Person, an die Spitze der Ethik. Nach einer Seite ist der Irrtum schon in früheren Systemen zum Vorschein gekommen, insofern nämlich die Ethik in der Form der Tugendlehre ausgebildet, d. i. die Tugend als ihr Grundbegriff angesehen wurde; denn Tugend ist, wie wir sehen werden, nicht bloß ein einzelnes Willensverhältnis, sondern ein Gesamtzustand, eine Eigenschaft der Person, deren Wert folglich auch als ein Gesamtwert aufzufassen ist. Wenn man aber bei der ethischen Betrachtung von einem persönlichen Verhältnis oder einem Gesamtwert des Vernunftwesens ausgeht, und man denkt die Person psychologisch auf die eine Art, die wir kennen gelernt haben, wenn man sie sich nämlich als Quelle und Wurzel des Einzelwollens denkt, so verfällt man immer in den Irrtum, die unvereinbaren entgegengesetzten Bestimmungen gut und böse in einem einzigen Punkt zusammenfließen zu lassen, und jedenfalls erreicht man, wie man auch die Person denken mag, weder den wirklichen Anfangspunkt der Ethik, noch die notwendige Deutlichkeit für den Gesamtwert. Diesen Mängeln steht nur bei Plato, indem er von der Tugend des Einzelnen und der Gesellschaft ausgeht, der Vorzug zur Seite: er thut damit den ersten entscheidenden Schritt, um über den Standpunkt von Sokrates sich zu erheben, von dem er anfangs ausgegangen war, und den wirklichen Grund und Ursprung der ethischen Wertschätzung, den Willen, die Gesinnung, mit größerer Bestimmtheit zu denken, als es auf jenem Standpunkt geschehen ist; denn Tugend ist wirklich nur Gesinnung.

Wir können jetzt unsere ethische Betrachtung weiter fortsetzen. Denn nicht bloß der Wille als Gegenstand der Wertschätzung wird uns bei näherer Erwägung zum Problem, sondern auch die Wertschätzung selbst. Sie wird uns zwar gleichfalls erfahrungsmäßig aufgedrängt. Sobald wir sie aber anwenden wollen, so erheben sich auch bei ihr die größten Bedenken und Zweifel, ja es ergeben sich Unmöglichkeiten, und von ihnen muß die Wertschätzung auch zuvörderst befreit werden, ehe sie als vollkommen gewiß gelten kann.

§ 5.

Die Hauptarten der Wertschätzung.

Die ethische Wertschätzung setzt voraus, daß wir einen Wunsch, ein Interesse, eine Neigung, einen Zweck, überhaupt einen Willen haben, wenn in unserm persönlichen Leben ein wahrer Wert oder Unwert enthalten sein soll. Es liegt dann am nächsten zu denken: gut ist, was diesen Willensregungen gemäß ist, was ihnen entspricht, was solchen Willenszuständen fördernd entgegenkommt, oder was durch sie gefördert, um ihretwillen begehrt wird, wie das Mittel für den Zweck. Gut, ein Gut ist dann überhaupt, was für den Willen, für das einmal vorhandene Streben gut ist, wodurch das Streben begünstigt oder möglich gemacht wird, wie es auch selbst beschaffen sein möge. Der Wertschätzung, welche das Prädikat gut bezeichnet, geht also hier ein Begehren, ein Wollen im allgemeinsten Sinne des Wortes voraus, und gut ist alles, was ich überhaupt um meiner Interessen willen begehre oder will. Mit andern Worten: gut oder ein Gut ist das Objekt des Wollens, die Materie des Wollens. Das Wollen wird durch irgend ein Interesse zu dem Gegenstand hingezogen, wird durch eine materielle, empirische Triebfeder bestimmt (es sind alles das schon Kantische Ausdrucksweisen), und darum zieht das Wollen den Gegenstand vor. Wo aber ein solches Interesse, eine solche Triebfeder entgegensteht, verwirft das Wollen den Gegenstand, indem es in demselben ein Übel im Verhältnis zu seinem Streben erkennt, und nach diesen Gesichtspunkten scheidet es die zu seinem Streben in Beziehung stehenden Gegenstände in zwei Klassen, in Güter und Übel, neben denen es dann noch eine dritte Klasse von gleichgültigen Gegenständen annimmt. In diesen sieht es keine Beziehung zu seinem Streben, und sie sind ihm deshalb, so lange es eine solche Beziehung in ihnen nicht findet, weder von positivem noch von negativem Werte, sie gelten ihm als schlechthin wertlos, also als indifferent.

Die Triebfeder des Interesses, wodurch das Wollen zum Gegenstand in Beziehung gesetzt wird, kann aber im allgemeinen eine doppelte sein. In einem Fall rührt sie von der faktischen

Befriedigung her, die das Objekt dem Begehren bereitet, also von dem Genuß, den dieses an dem Objekt hat, und umgekehrt von dem Schmerz, der ihm dadurch verursacht wird. Das Subjekt, welches will, empfindet dabei ein Wohl oder ein Wehe, und der Gegenstand erscheint ihm deshalb angenehm oder unangenehm, er bringt dem Subjekt Lust oder Unlust, Befriedigung oder Nichtbefriedigung. In einem zweiten Fall wird das Wohl oder Wehe erst durch eine verstandesmäßige Thätigkeit, durch eine Berechnung der Klugheit nachgewiesen. Man sieht ein, daß das Objekt zweckmäßig, brauchbar, nützlich, dienlich für die Richtungen und Zwecke des Wollens sei oder das Gegenteil von alle dem, und erst auf Grund einer solchen Reflexion wird das Wohl oder Wehe empfunden, hat man das Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Natürlich kann das, woran man zunächst durch verstandesmäßige Berechnung ein Wohl oder Wehe empfindet, uns nachmals auch ein Gut in der Form des Genusses oder umgekehrt ein Übel in der Form des wirklichen Leidens werden, und in beiden Fällen kann das Objekt, das für uns ein Gut oder ein Übel ist, auch selbst ein Wollen, eine Willensrichtung sein; das eigene Wollen, wie das fremde, kann uns Genuß oder Leid verschaffen, kann uns als ein dienliches Mittel für unsere Zwecke oder als ein Hindernis dafür erscheinen.

Was nun auch das Objekt sein mag, und ob es durch den wirklichen Genuß oder erst durch eine verstandesmäßige Reflexion zum Gut erhoben wird, immer wird die Wertschätzung durch ein Begehren und Wollen und durch den wirklichen Erfolg seiner Befriedigung und Nichtbefriedigung vermittelt. Der Wille setzt sich ein Objekt und macht es damit zum Gute, oder der Wille findet das Objekt seinen Tendenzen entgegengesetzt und erkennt es deshalb als ein Übel. Die Wertschätzung ist wegen der Vermittelung überhaupt eine mittelbare, bedingte oder, was dasselbe bedeutet, relative, und wegen der Vermittelung durch den Willen eine willkürliche, subjektive Wertschätzung, d. i. sie ist durch das Begehren und Wollen vermittelt, sie ist durch die Interessen des wollenden Subjektes bedingt und davon abhängig. Das Gut hat also keinen eigenen, selbständigen Wert oder Unwert, oder wenn es ihn besitzt, so kommt er doch nicht in Betracht. Der Wert, der

ihm als Gut zukommt, ist ihm erst gegeben, geliehen durch das Begehren und Wollen; der Wille, welcher sich das Objekt setzt, ist also auch die Quelle des Wertes, obwohl man sich häufig genug einbilden mag, den Wert in dem Objekt selbst aufgefunden oder entdeckt zu haben, weil dieses allerdings seiner Natur nach den Genuß oder Gebrauch zulassen muß. Der Genuß oder Gebrauch muß aber immer doch erst von dem Willen vorgezogen werden, der auch beides abweisen kann. In Wahrheit wird also doch der Wert durch den Willen gesetzt. „In der Beschaffenheit des Dinges liegt es sonach nicht, daß es ein Gut ist. Jene mag noch so gründlich untersucht sein. Damit erhält man noch keine Auskunft über sein Wesen als Gut, und wenn ihm keine beurteilenden, wollenden Wesen gegenüberträten, wäre es ein gleichgültiges Ding. Erst durch ihr Urteil wird es zu einem Gute gestempelt," und die Wert erzeugende Kraft des Willens reicht so weit: es mag das an sich Gleichgültigste und Wertloseste, ja es mag Verwerfliches vorliegen, richtet sich ein Begehren und Wollen in irgend einer Form darauf, so wird ihm von demselben ein Wert beigelegt, ein Wert verliehen, den es an sich gar nicht besitzt. Und da zeigt sich sogleich ein Widerstreit gegen den Inhalt unserer inneren Erfahrung, auf die wir uns früher berufen haben. Das Gut kann doch auch ein Wille sein, sagten wir schon. Ein fremder Wille z. B. kann uns Genuß bereiten, kann uns nützlich sein. Nach relativer Wertschätzung entsteht dann der Wert auch erst durch unsern Willen. Nach jener Thatsache unserer inneren Erfahrung, die wir früher nachgewiesen haben, hat hingegen der Wille selbst einen Wert oder Unwert. Die relative Wertschätzung, nach welcher immer nur der Wille die Quelle des Wertes ist, also den Wert bestimmt, kann folglich nicht die ethische Wertschätzung sein, die wir in unserer innern Erfahrung erkannt haben; denn diese findet den Wert bei dem Willen vor. Bei ihr urteilt auch nicht der Wille, wie es bei der relativen Wertschätzung der Fall ist, sondern es wird über den Willen geurteilt, ob seine Beschaffenheit und Richtung gut sei. Aber weiter. Weil der Wert der relativen Wertschätzung vom Begehren und Wollen abhängt, ist er auch kein feststehender und beständiger, sondern er wechselt, er ist also zunächst bald vorhanden, bald nicht vor-

handen. Er ist da, wenn sich das Wollen auf das Objekt richtet. Er fällt weg, wenn es sich davon abwendet. Und dieser Wechsel der Wertschätzung kann ein sehr rascher, schroffer sein, weil er sehr gewöhnlich von ganz zufälligen, ja momentanen Einflüssen der Subjektivität und Individualität abhängt. Da zeigt sich nun wieder der entschiedenste Widerstreit zu der ethischen Wertschätzung unserer innern Erfahrung, die sich auf die Beschaffenheit und den Wert oder Unwert des Willens selbst bezieht; denn diese Wertschätzung ist ja immer eine objektiv und unwandelbar feststehende. Der Wert oder Unwert bleibt sich gleich, wenn dasselbe Wollen zu beurteilen ist. Schon Plato lehrte: das Gute ist etwas Beharrendes. Es ist nicht so vergänglich, wie Lust und Begierde. Befriedigung und Lust wechseln schon in Bezug auf ihr Dasein und Nichtdasein viel zu sehr, als daß sie gut sein könnten. Mit der Befriedigung verschwindet überdies die Lust, so oft sie sich auch erneuern und wiederholen kann. Wenn ich satt bin, habe ich keine Lust mehr zu essen. Das Gute müßte folglich, wenn es bloß Befriedigung wäre, sich selbst aufheben, und in sein Gegenteil übergehen oder wenigstens in einen Mangel an Gutem. Das ist jedoch bei dem Guten unmöglich, wie wir schon wissen. Die relative Wertschätzung wechselt aber nicht bloß in Bezug auf das Dasein oder Nichtdasein des Wertes, sie kann auch bald intensiver, bald schwächer sein, so daß größere oder geringere Güter entstehen. Ja, es können alle mögliche Gradverschiedenheiten von größeren und geringeren Gütern in allen möglichen Übergängen bei ihr vorkommen, weil die Größe des Gutes sich nach der Stärke des auf das Objekt gerichteten Verlangens richtet, und das Begehren und Wollen so veränderlich sein kann, daß es im buntesten Wechsel immerfort neue Gestalten annimmt. Seine Stärke kann daher in allen möglichen Abstufungen abnehmen und zunehmen, und ebenso verschiedenartig fällt dann die Größe der Güter aus, selbst wenn es dieselben Objekte und Verhältnisse bleiben, auf die sich der Wille richtet. Sie sind also für uns bald größere, bald geringere Güter, je nachdem wir sie das eine Mal lebhafter, ein anderes Mal weniger lebhaft wünschen oder sogar verabscheuen. Schon einen Trunk Wasser denken und preisen wir bei einer bestimmten Lage unsers Begehrens, im Fall eines

besonderen Bedürfnisses als das Höchste und Beste, wir würden jetzt ein Königreich für ihn hingeben, wie der Dichter sagt, während wir ihn in einer andern Gemütslage gering achten. Was opferte nicht Esau für ein Linsengericht! Was in den Kreis unserer Wünsche fällt, sinkt für uns sogar oft zu einem Gleichgültigen herab, nachdem wir uns in seinen Besitz und Genuß gesetzt haben, während wir uns seinen Besitz vorher als das größte Glück ausmalten. So zeigt sich aber überhaupt bei allen Gegenständen, deren Wert von unserem Willen abhängt, ein in allen Graden verschiedenes Mehr oder Minder der Vorzüglichkeit, auch wenn sie selbst sich wesentlich gleich bleiben oder die bei ihnen eingetretene Veränderung wenigstens die Abänderung der Wertschätzung nicht hinreichend motiviert, und das ist bloß die Folge von dem stärker oder schwächer werdenden Willen, der sich im Wechsel der Zeiten auf jene Gegenstände richtet. Überdies entstände, wenn gut befriedigte und deshalb mit Lust verbundene Begierde wäre, noch das seltsame Verhältnis: böse und schlecht müßte dann unbefriedigte Begierde sein. Die unbefriedigte Begierde strebt aber von selbst nach Befriedigung. Das Böse müßte folglich selbst zum Guten hindrängen. Alles das ist unmöglich. Die relative Wertschätzung kann deshalb wiederum nicht die ethische Wertschätzung unserer inneren Erfahrung sein. Diese Wertschätzung, die Beurteilung des Willens in Bezug auf gut und böse, Lob und Tadel kennt keine solche Gradunterschiede und keine Übergänge von einem Grad zum andern oder gar in das Gegenteil; denn bei ihr herrscht der kontradiktorische Gegensatz, wenn sie sich auf eines und dasselbe bezieht, das von einer bestimmten Beschaffenheit ist, und sein Wert oder Unwert steht unwandelbar fest, in welcher Gemütslage wir uns auch befinden mögen.

Die relative Wertschätzung, die sehr allgemein anerkannt ist, wird freilich sehr gewöhnlich für die einzige gehalten, die es überhaupt geben könne, und der Standpunkt, den die Ethik einnimmt, in der die relative Wertschätzung herrscht, heißt wohl auch der anthropologische. Aber die Widersprüche, in die sie zu den Grundthatsachen unsers Bewußtseins tritt, beweisen, daß sie nicht die wahrhaft ethische Wertschätzung sein kann. Diese der relativen ganz entgegengesetzte Wertschätzung läßt sich als die wahrhaft ethische

auch unmittelbar aus jenen Grundthatsachen ableiten. Denn der Unterschied von gut und böse, der sich uns unwillkürlich aufdrängt und den wir vermöge innerer Notwendigkeit anerkennen müssen, haftet erfahrungsmäßig am Wollen, und wo wir nur auf ein Wollen stoßen, ist es uns im weitesten Umkreise kein gleichgültiges Faktum, kein schlechthin wertloses Ereignis, mag es unsern Wünschen und Interessen entsprechen oder nicht. Das Wollen als solches ist hier ein Gegenstand der Wertschätzung. Es muß nicht erst die Folge und den Erfolg hervorgebracht haben, daß es uns befriedigt, sei es im Genuß, sei es bei verstandesmäßiger Reflexion. Im Willen selbst wird ein Wert erkannt. Das Wollen hat also einen vom Willen unabhängigen, es hat seinen eigenen, einen innern, in ihm selbst liegenden Wert, es ist an sich gut oder böse. Dieser Wert ist auf das Wollen nicht erst durch Begehren, Neigung, Wille übertragen, nachdem die Befriedigung stattgefunden hat, wie bei der relativen und subjektiven Wertschätzung, er ist unabhängig von den Interessen und allen materiellen, empirischen Triebfedern des Wollens, unabhängig von allen Folgen oder Erfolgen, die das Wollen haben kann, von allen Regungen der Subjektivität und Individualität. Es ist ein selbständiger, ein dem Willen inwohnender, ihm unmittelbar zukommender, also ein unmittelbarer, ein unbedingter oder, was dasselbe bedeutet, ein absoluter Wert des Wollens, der also nicht erst durch einen auf dieses Wollen sich richtenden Willen und seine Befriedigung vermittelt und bedingt ist, und weil er in dem Wollen selbst begründet ist, ist es auch ein objektiver Wert, mögen wir immerhin vorläufig sehr zweifelhaft darüber sein, worin er eigentlich besteht. Weil er aber objektiv an dem Wollen selbst haftet, welches beurteilt wird, wechselt er nicht, wie der relative Wert, wenn die Richtungen unsers Willens sich verändern, sondern bleibt sich unverändert gleich. Es ist also beständig derselbe Wert, wenn das zu beurteilende Wollen dasselbe ist. Der Wert kann zwar schärfer und deutlicher sich darstellen und im Gegenteil weniger scharf und weniger deutlich. Aber es ist doch immer ein bestimmter, feststehender, konstanter, und da es bei ihm nicht Grade und Übergänge giebt, wie sie bei den Gütern und Übeln vorkommen, auch ein seiner Art nach unvergleichlicher Wert. Bei ihm findet ja das

für seine Prädikate charakteristische Entweder — Oder der Wertschätzung statt, und dieses gestattet keinen Übergang herüber oder hinüber, so lange dasselbe Wollen vorliegt. Das gute Wollen gehört daher einer besonderen Klasse für sich an und das böse Wollen gehört wieder einer besonderen Klasse für sich an. Beide liegen in getrennten Sphären unvermittelt neben einander. Gut und böse, Tugend und Laster fallen also nicht etwa in dieselbe Klasse, wie es dann der Fall sein müßte, wenn sie nur so geschieden wären, daß das eine zu einem befriedigenden, das andere zu einem unbefriedigenden Resultate hinführte. So lehrte es schon Kant, und das beweist ebenfalls die Unmöglichkeit, das Gute nach relativer Wertschätzung zu bestimmen. Die Wertschätzung selbst ist eben deshalb auch eine uninteressierte, interesselose, sie ist eine unwillkürliche, oder, was dasselbe bedeutet, eine willenlose, eine objektive, eine unmittelbare im Unterschied von der mittelbaren und willkürlichen, subjektiven, eine unbedingte oder, was dasselbe bedeutet, eine absolute im Unterschied von der relativen, eine Wertschätzung und Beurteilung, die nicht relativ Vorzügliches, ein Gut oder Güter festsetzt und anerkennt, sondern das Gute, das an sich Gute, das um seiner selbst willen d. i. absolut Wertvolle und Vorzügliche, das Würdige feststellt, von dem es keinen Plural giebt, wenn es auch viele Seiten und Teile haben mag. Und ebenso sind die Gegenteile des Guten, wie Böses, Verbrechen, Unrecht, Gewaltthat, an sich verwerflich, ganz abgesehen von den Folgen, die sie nach sich ziehen mögen. Für die subjektive Wertschätzung, zu der sich auch schon Kant in Beziehung setzte, sind sie zunächst als eine erwünschte Äußerung des Willens sogar mit Befriedigung verbunden. Zum Übel werden sie erst dann, d. i. nach subjektiver Wertschätzung fängt ihre Verwerflichkeit erst dann an, wenn die Strafe hinzutritt, sei es die des Gewissens, sei es die der Strafgerechtigkeit. Bleibt diese aus, so sind die Gegenteile des Guten nach subjektiver Wertschätzung selbst gut, was doch wiederum unmöglich ist.

Die Bezeichnungen der Wertschätzung und des Wertes selbst, die wir hier gebraucht haben, stammen meist schon aus griechischen Quellen und kommen zum Teil auch bei Cicero vor. Nach Kant

soll indes das absolut Vorzügliche auch als Zweck an sich vorhanden sein. Zweck heißt aber unmittelbar gewollt im Unterschied von den Mitteln, die man des Zweckes wegen will, und was erst gewollt werden muß, um da zu sein, kann nicht an sich vorhanden sein. Die Bezeichnung des Guten als eines Zweckes an sich ist folglich falsch.

Bei der wahrhaft ethischen Wertschätzung ist der Wille, wie wir schon gesehen haben, aber auch nur das Objekt, nicht die Quelle der Wertschätzung, d. i. er giebt den Wert nicht selbst, wie es bei der mittelbaren, relativen Beurteilung geschieht. Die unmittelbare, absolute Beurteilung nimmt vielmehr den Wert so, erkennt ihn so an, wie sie ihn vorfindet. Der Wille wird dabei ausdrücklich zurückgehalten, er vernimmt bloß das Urteil über die Beschaffenheit des Wollens, und so ist es darum, weil der Wert, um den es sich hier handelt, objektiv, d. i. in einer Beschaffenheit des Willens, und nicht in einem subjektiven Gemütszustande, z. B. in der Begierde, begründet, weil er nicht durch den Willen und eine subjektive Triebfeder von ihm gesetzt ist. Diesen Standpunkt, daß das Gute und seine Beurteilung unabhängig vom Wollen und Begehren sei, nahmen in der Geschichte der neueren Philosophie zuerst die englischen Moralisten und der niederländische Rechtsphilosoph Hugo Grotius ein, und es ist der richtige Standpunkt. Oder sollte eine objektive, willenlose Beurteilung etwa darum unmöglich sein, weil das Urteil doch von dem denkenden, urteilenden Subjekt aufgefaßt und ausgesprochen werden muß? Sollte es darum selbst notwendig subjektiv sein? Oder darum, weil seine Prädikate in subjektive Ausdrücke, wie Vorziehen, Verwerfen, Billigung, Mißbilligung, Lob, Tadel gefaßt und gleichsam gekleidet sind? Oder darum, weil manchen dieser Ausdrücke für die ethische Beurteilung wie dem Vorziehen, dem Billigen, sogar der Begriff des Wollens zu Grunde liegt? Alles das ist nicht zu fürchten. Was zunächst die subjektiven und sogar den Begriff des Willens in sich schließenden Bezeichnungsweisen anlangt, so sind sie eben nur eine Unvollkommenheit unserer Kultursprachen, die älter sind als die wissenschaftliche Betrachtung der Ethik. In dem lobenden oder tadelnden Urteile selbst ist kein Wille und kein Zug der Subjektivität enthalten. Denn

wenn es auch das denkende Subjekt ist, welches urteilt, so muß es sich doch dabei von allen subjektiven Auffassungen völlig frei machen und sich in seinem Urteil ausschließlich durch die objektive Beschaffenheit des Wollens und durch nichts anderes motivieren lassen. Also gerade so, wie auch die Anerkennung der Wahrheit zu stande kommt, der sogenannte assensus logicus, den man freilich auch vielfach dem Willen zugeschrieben hat. Oder so, wie bei einer gerichtlichen Verhandlung das Urteil gesprochen, bei einer unparteiischen Prüfung der Thatsachen das Resultat gefunden werden muß. Weil aber der Wille über das Urteil nicht entscheidet, so ist auch die Beurteilung, wie wir schon wissen, nicht so wechselnd, wie die relative, geschweige, daß sie sich so widerspricht, wie es vielfach bei dieser der Fall ist. Denn nach dieser zieht der eine häufig vor, was der andere verschmäht und verabscheut, ja selbst bei demselben Menschen können inbezug auf die Güter, die er erstrebt, im Laufe seines Lebens die schroffsten Gegensätze vorkommen, die ihn vielleicht sogar in verschiedenen Zeitmomenten nicht mehr als denselben, nicht mehr als Person erscheinen lassen. Dagegen die willenlose, objektiv begründete Wertschätzung eines und desselben Wollens muß sich stets unverändert gleich bleiben, und sie ist nicht bloß allgemeingiltig in dem Sinn, daß sie wenigstens gelten sollte, auch wo das wirkliche Urteilen von ihr abweicht, sondern sie gilt wirklich so weit allgemein, als sie sich rein ausbildet und folglich von Neigung, Interesse, Begehren dabei nichts eingemischt, sondern das Urteil bloß durch das Objekt bestimmt wird. Die Voraussetzung muß freilich genau erfüllt werden, daß man sich bei der Beurteilung durchaus an die Natur des Objekts hält und diese ganz treu in scharf bestimmten Begriffen darstellt, wenn der Unterschied der absoluten, willenlosen Beurteilung von der relativen, mittelbaren hervortreten soll. Denn außerdem kommen bei der Wertschätzung, die das Gute, das an und für sich Wertvolle des Willens bestimmen soll, ebenso große Schwankungen und Gegensätze vor, wie bei derjenigen, die nur Güter und Übel zu bestimmen hat, und in verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern und Menschen sind wirklich in Bezug auf gut und böse in Folge von subjektiven, nationalen, zeitgeschichtlichen Einflüssen, die nicht ferne gehalten worden sind, so große Ver-

schiedenheiten der Meinungen hervorgetreten, daß selbst Zweifel an der Möglichkeit bleibender, absolut gültiger Wertbestimmungen entstanden sind. Sogar der englische Philosoph Locke hat sich dadurch verleiten lassen, das Wollen und Thun an sich für indifferent zu erklären und anzunehmen, daß gut und böse nicht in der Natur des Charakters, des Handelns, des Willens liege. Diese Unterschiede rührten vielmehr von Mode, Gesetz und überhaupt von willkürlicher Satzung (νόμῳ in der Sprache der Sophisten) her, es seien also subjektive, konventionelle Vorstellungsweisen, die ohne Vorwurf andere sein könnten, wogegen allerdings selbst Voltaire und Bayle mit Recht ausdrücklich Protest einlegten. Und noch jetzt soll nach Männern, wie Wundt [1]), ja Lazarus und Steinthal, das Sittliche durch die Sitte bestimmt werden und mit der Kulturentwicklung wechseln. Indes selbst wenn es in der Wirklichkeit ganz allgemein so wäre, wie es wenigstens sehr häufig ist, daß hier böse genannt würde, was anderwärts als gut gilt, und daß jetzt als eine Tugend angesehen wird, was man sonst für ein Verbrechen hält, so würde doch daraus die Notwendigkeit einer solchen hin und her schwankenden Schätzung nicht abzuleiten sein, da der Wille doch als etwas objektiv Gegebenes vorliegt. Es bleibt da immerhin möglich, daß man das Urteil an die sich selbst gleiche Natur eines und desselben Wollens bindet und somit auch den darin beschlossenen Wert in objektiver, allgemeingültiger Weise feststellt, und wenn das gleich sonst niemand leisten oder erstreben möchte, so würde es wenigstens Sache der Wissenschaft sein, diese Wertschätzung auszubilden und festzuhalten; die wissenschaftliche Untersuchung kann ja überhaupt bei der ethischen Betrachtung nicht entbehrt werden, wie wir schon wissen.

Das Nebeneinanderbestehen einer absoluten und relativen Wertschätzung beweist, wie doppelsinnig und zweideutig der Begriff gut ist, und wie sehr er zu Verwechselungen Anlaß giebt, und so ist es wohl in allen Kultursprachen. Namentlich ist auch von Aristoteles, der einen so großen Einfluß auf die spätere Gestaltung der Ethik erlangt hat, der Doppelsinn von gut beibehalten worden.

[1]) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele.

Wir haben dagegen die Anerkennung eines absoluten Werts des Wollens und der darauf bezüglichen absoluten Wertschätzung teils aus der Unmöglichkeit, bei dem Gegenteil der absoluten Wertschätzung, bei der relativen, stehen zu bleiben, teils unmittelbar aus den Fundamentalthatsachen der Ethik abgeleitet. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß die absolute Wertschätzung nicht bloß eine Wertschätzung neben der relativen und eine dieser gegenüberstehende ist, sondern als die bei der Beurteilung des Willens herrschende, die notwendig prinzipielle anerkannt werden muß.

Bei der relativen Wertschätzung ist doch der Wille die Quelle der Wertschätzung. So verschieden nun der Wille ist, so verschieden sind auch die von ihm abhängigen Güter. Es entstehen daher die schon erwähnten Gradverschiedenheiten unter den Gütern. Es entsteht eine Skala von höheren und niederen, von mehr oder weniger wertvollen Gütern, und gewöhnlich unterscheiden sich auch die Menschen ihrem Werte nach, sie stehen selbst höher oder niedriger, je nachdem sie sich an die eine oder andere Art von Gütern halten, je nachdem sie dieser oder jener Art von Gütern den Vorzug geben. Alle diese Werte aber, sowohl die der Güter, wie die der Menschen, die sich solche oder andere Güter wählen, gehen vom Willen aus. Dieser hat einen bestimmten Wert auf das Gut übertragen und von diesem wird er auch auf die daran hingegebenen Menschen übertragen. Aber von einem Willen kann doch nicht mehr Wert ausgehen, als er selbst hat, und dieser Wert des Willens muß erst feststehen und bekannt sein, man muß also erst wissen, was der Wille selbst wert ist, ehe sich die davon abgeleiteten Werte genau bestimmen lassen. Mit anderen Worten: die mittelbare Wertschätzung läßt sich selbst nicht genau normieren, so lange der absolute Wert des Willens nicht nach absoluter Wertschätzung nachgewiesen und abgemessen ist. Es ist also hier ebenso, wie wir es bei dem allgemeinen, dem persönlichen Wollen und bei der Tugend als einem Gesamtzustand der Person schon gefunden haben. Ihr wirklicher Wert läßt sich nicht genau bestimmen, wenn nicht der Wert des Einzelwillens schon feststeht. So wird auch die absolute Wertschätzung von der mittelbaren Wertschätzung selbst als not=

wendig gefordert, die mittelbare Wertschätzung kann ohne die absolute gar nicht ihre genaue Bestimmtheit erlangen, und es ergiebt sich so, daß diese die prinzipielle und herrschende sein muß.

Die Stellung, die der absoluten Wertschätzung einzuräumen ist, bringt es mit sich: wenn ihr Inhalt festgestellt ist, wenn es also feststeht, was einen absoluten Wert hat, so muß das als Maßstab für alle andern Werte und Wertbestimmungen dienen, die vom Willen ausgehen. Daher lehrte Kant: selbst der Heilige des Evangeliums muß damit verglichen werden, wenn man ihn dafür erkennen soll. Ja die Vergleichung muß bei Gott selbst angestellt werden, damit man ihn von falschen, eingebildeten Göttern unterscheide. Daher lehrte auch schon Hutcheson, wir müssen erst Gottes heiliges Wesen kennen, ehe wir die Übereinstimmung damit billigen können. Der Selbständigkeit Gottes, welche manche Kirchenlehrer bei solcher Vergleichung gefährdet glaubten, kann diese natürlich keinen Eintrag thun; denn sie ist ja nur für unser Denken notwendig, von dem Gott ganz unabhängig ist. Am allerwenigsten dürfte man aber annehmen, wie es gleichfalls bei einigen Kirchenvätern und nachmals in dem Zeitalter der Scholastik, bei Calvin und den Jesuiten vorgekommen ist, gut sei bloß darum gut, weil Gott es wolle. Denkt man Gott als den Heiligen und Guten, wie es notwendig ist, so wird er freilich nur das Gute wollen, und das Gute kann man ja wollen. Aber es ist nicht umgekehrt gut, was man will, und es kann auch nicht von Gottes Willkür abhängen, daß etwas gut sei und das Gegenteil böse; denn das eine wie das andere ist an einen bestimmten Inhalt des Willens gebunden. Es kann daher nicht in Gottes Willkür stehen, gut und böse mit einander zu vertauschen, oder vom Guten als solchem zu dispensieren. Gott würde vielmehr seine Würde verlieren und es nicht mehr verdienen, für uns ein Gegenstand der Verehrung zu sein, wenn sein Wille an sich indifferent wäre gegen gut und böse. Die Abhängigkeit des Guten und Bösen nach seinem Inhalte vom göttlichen Willen wäre also ein falscher Standpunkt der Ethik, und es wäre meinetwegen ein theologisirender Standpunkt, den man nur nicht gerade den theologischen nennen sollte. Es ist der Standpunkt, den Plato vermied, aber der Begründer der neueren

Philosophie, Cartesius, noch einnahm. Auf diesem Standpunkt würde das Gute nichts Absolutes sein, weil es willkürlich festgestellt wäre, und so wäre es auch nach Luthers Auslegung des 1. Buches Mosis, wenn er sagt: Gott verbietet zu stehlen; wenn aber den Juden bei ihrem Auszug aus Ägypten befohlen war, sie sollten Gold von ihren Nachbarn auftreiben und mit sich hinwegnehmen, war das keine Sünde, daß sie das thaten, denn es entschuldigte sie Gottes Befehl und Gebot. In Wahrheit könnte man von dem Bösen auch durch göttliches Gebot nicht entbunden werden, und eben deshalb, muß man schließen, kann es nimmermehr ein göttlicher Befehl gewesen sein, was die Juden zu jener Handlungsweise bestimmte. Ähnlich ist es mit dem angeblichen Befehl Gottes an Abraham, daß dieser seinen Sohn für das Opfer töten solle, was Drobisch[1]) mit Unrecht gegen Kant in Schutz nimmt. Es müssen überhaupt alle Gebote, alle Forderungen an den Willen die mit Anspruch auf Autorität auftreten, es müssen namentlich auch diejenigen, welche die Geltung eines Gesetzes, einer Offenbarung beanspruchen, rücksichtlich ihrer absoluten Gültigkeit an der absoluten Wertschätzung gemessen werden. Der Autorität selbst geschieht dadurch wiederum kein Eintrag, sie steht vielmehr dann erst für unser Denken fest, ja sie wird erst dann als Autorität deutlich erkannt, und bei Gott kann ohnehin die Religionsphilosophie nachweisen, wenn er nicht existierte und dem Menschengeschlecht nicht mit seiner Hilfe nahe wäre, so würde es zu einem ethischen Urteilen so wenig kommen, wie zu einem wahrhaften d. i. unerschütterlichen guten Willen, und das Gute würde folglich auch nicht wirklich werden in der Welt. Nur auf den Inhalt von gut und böse kann der göttliche Wille keinen Einfluß haben. Die ethischen Vernunftforderungen würden in der That, wie Hugo Grotius richtig bemerkt, Gültigkeit haben, estiamsi daretur, deum non esse. Bei der Bibel ist auch für die Wahrheit ihres Inhaltes nicht die Übereinstimmung mit den biblischen Worten entscheidend, wie es nach dem sogenannten formalen, dem Schriftprinzip der evangelischen Theologie scheinen könnte. Der Inhalt der biblischen Worte muß vielmehr selbst an

[1]) Drobisch, Religionsphilosophie.

dem absoluten Gehalt des Guten und weiterhin an den notwendigen Voraussetzungen für seine Verwirklichung geprüft und erprobt werden, um als Autorität gelten zu können. Hier hat Lessing vollkommen recht: die religiösen Wahrheiten bedürfen immer der inneren Beglaubigung, und Thatsächliches, das mehr sein soll als ein gleichgültiges, zufälliges historisches Faktum, kann nur, wenn es zugleich als Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten erscheint, für wahr und gewiß angesehen werden. Die Bibel kann trotzdem, ja gerade deshalb die autoritative Bedeutung behalten, daß sie nach höherer Veranstaltung dem ganzen Menschengeschlechte zur Orientierung auf dem Gebiete der ethischen Wahrheiten und zur Nachweisung derselben an Thatsachen diene. Nur muß man zugleich mit Nicolaus von Cusa, der während der Restauration der Wissenschaften lebte, jeder Zeit das Recht einräumen, die Bibel nach Maßgabe der fortschreitenden Erkenntnis zu verstehen.

Die absolute, willenlose Wertschätzung vorausgesetzt, müssen nach dem Vorangehenden alle unsere maßgebenden, leitenden Zwecke und Lebensgrundsätze in ihr wurzeln, um würdige zu sein. Stehen sie aber einmal fest, so kann sich dann auch die relative Wertschätzung geltend machen. Sie mag untergeordnete Zielpunkte, Aufgaben, ferner Mittel, Kräfte u. s. w. als Güter wählen. Es mögen Bestrebungen der Selbstliebe und Selbsterhaltung, Bestrebungen, die von subjektiven Interessen, Wünschen, Neigungen ausgehen, hervortreten. Alles das kann an und für sich keinen absoluten Wert in sich tragen. Wenn es aber nicht im Widerstreit zu den leitenden Zwecken und Grundsätzen von absolutem Gehalte steht, so findet es daneben schon als ein für die ethische Wertschätzung Indifferentes einen freien Raum, und wenn es sogar in den Dienst jener Zwecke und Grundsätze tritt, so übertragen sich die ihm eigentümlichen Werte darauf, weil es ihrer Bethätigung und Verwirklichung dient. Es ist folglich nach relativer Wertschätzung so viel wert, als die leitenden Zwecke und Grundsätze nach absoluter Schätzung wert sind. Daran schließt sich aber endlich auch ein weiterer Beweis, weshalb die relative Wertschätzung notwendiger Weise eine untergeordnete Stellung einzunehmen hat. Denn wenn man sich über die absolute Wertschätzung hinwegsetzen zu dürfen

glaubt und an die Stelle des an sich Guten bloß Güter, ja ein höchstes Gut als Ziel des Strebens setzt, so soll doch dieses der gewöhnlichen Voraussetzung nach alles umfassen, was für den Willen überhaupt erstrebungswert sein könnte, und wenn wir uns in seinen Besitz gesetzt hätten, so würde es natürlich für uns auch kein Übel mehr geben, das uns in unserm Wohlbefinden beschränken und stören könnte. Gesetzt nun, unser Streben habe Erfolg gehabt und das höchste Gut sei von uns erreicht, so würde sogleich alles Weiterstreben für uns aufhören, denn ein anderes über das höchste Gut hinausliegendes Ziel könnte es ja nicht geben; selbst die Sicherstellung des höchsten Gutes für die Zukunft und die Fortdauer des damit verbundenen Wohlbefindens würde darin eingeschlossen sein, und brauchte nicht noch besonders erstrebt zu werden, wie wir voraussetzen. Mit dem Aufhören alles weiteren Strebens würde aber auch aller Wert für uns hinwegfallen; denn der Wert gebührt doch nur dem Willen als solchem, d. i. als wollendem, strebendem Willen. Ein Wille, der nicht will oder nicht mehr will, ist gar kein Wille, und von ihm kann also auch ein Wesen, dessen Wille es sein soll, keinen Wert haben. Ein Streben kann wohl aufhören, als ein selbständiges, was es bis dahin für uns war, weiter verfolgt zu werden. Soll es aber einen Wert zurücklassen, so muß es wenigstens in ein allgemeines, persönliches Wollen als ein untergeordnetes Glied, als ein integrierender Bestandteil aufgenommen sein, und es kann auch ein solches Wollen, wie ein Entschluß, der davon ausgehenden Reihe des Denkens und Thuns zu Grunde liegen, ohne daß es bei jedem Gliede derselben uns bewußt sein muß. Dann wirkt es seinem eigentümlichen Werte gemäß in der Wertbestimmung des Ganzen fort, und so erhalten wir aus unserem früheren Leben gar manchen Wert von Bestrebungen, denen wir früher als selbständigen Einzelbestrebungen hingegeben waren, so enthält auch gar manches aus früherem Entschluß entsprungene Denken und Thun einen Wert, obgleich wir nicht in jedem Augenblick ein klares Bewußtsein davon haben, daß wir es auf Grund eines Entschlusses wollen, sondern nur jeder Zeit bei einer gegebenen Gelegenheit uns das Bewußtsein wieder zurückrufen können. Aber nimmermehr kann ein schlechthin ruhender

Wille, ein Zustand, in dem eine Besinnung auf einen noch fort und fort, wenn auch in anderer Form als früher, zu erstrebender Zweck schlechthin unmöglich ist, unserm Wesen einen Wert verleihen, und so würde denn auch für denjenigen, der das höchste Gut erreicht hätte, mit dem Aufhören alles Weiterstrebens aller Wert erloschen sein. Er würde somit in das widersprechende Verhältnis versetzt sein: damit, daß er den höchsten erstrebbaren Wert durch sein Besitzergreifen von dem höchsten Gut erreichte, würde er zugleich allen Wert verlieren, und wenn er sich davor bewahren wollte, so müßte er sich davor hüten, das höchste Gut ganz zu erreichen, er müßte also dafür sorgen, daß immer noch ein Rest vom Übel bleibe, damit der Wille im Streben nach seiner Überwindung fort und fort seinen Wert erzeuge. Damit würde aber das zweite widersprechende Verhältnis entstehen: mit dem Streben nach dem höchsten Gute müßte sich stets das Bestreben verbinden, es nicht vollständig zu erreichen, und einen Teil des Übels, das man um des höchsten Gutes willen hinwegwünschen sollte, müßte man trotzdem fortwährend herbeiwünschen und zu erhalten suchen; das Übel, das Gegenteil von dem zu erstrebenden Werte, würde also zur Bedingung für denselben werden, und da auf dem Standpunkt, wo man die relative Wertschätzung als die herrschende und ausschließlich gültige betrachtet, das höchste Gut als das Gute, das Übel als das Böse erscheint, so wird hier das Böse zur Bedingung des fortdauernden Guten gemacht, was undenkbar ist: denn wer das Gute liebt, muß das Böse hassen, statt es teilweise doch noch zu pflegen. Diese Widersprüche beweisen hinreichend, daß eine Vorstellungsweise, nach welcher die relative Wertschätzung ausschließlich herrschen soll, sich nicht vollenden läßt und in der That unmöglich ist, da die Wahrheit sich nicht widerspricht. Trotzdem kommt der Irrtum in allen neuern Systemen von Fichte bis zu Schleiermacher vor, daß das Böse als Bedingung für das fortdauernde Gute angesehen wird.[1]) Natürlich liegt dabei auch wieder der uns schon bekannte Irrtum zu Grunde, gut und böse hänge dem Inhalt nach

[1]) Thilo, theologisierende Rechts- und Staatslehre, und desselben Geschichte der neueren Philosophie.

irgendwie zusammen, und es sei ein Übergang von dem einen zu dem andern möglich, während man sich doch an die biblische Lehre halten sollte: mit dem Bösen muß man brechen, um zu dem neuen Leben im Guten zu gelangen, dieses bezeichnet einen wesentlich neuen Anfangspunkt. Statt dessen würde hier das Böse als Bedingung für das Gute auf einen Übergang von jenem zu diesem hinweisen.

In geradem Gegensatz zu der Stellung, die wir der relativen Wertschätzung angewiesen haben, steht die unter dem Namen des Eudämonismus, der Glückseligkeitslehre, bekannte Lebensauffassung, die eine Quelle zahlloser Irrtümer und eine Hauptquelle des Bösen geworden ist. In ihrer strengen Fassung ignoriert oder verwirft sie das an sich Gute, das einen bleibenden Wert hat, und erkennt nur die relative Wertschätzung an, die mit dem Begehren wechselt. Diese wird sonach in den Rang der absoluten Wertschätzung erhoben und als die ausschließend gültige angesehen. Das Wohlbefinden wird dann zum Maßstab für alles Streben genommen, und darnach werden Zielpunkte für das Wollen und Handeln aufgestellt. Darnach werden überhaupt Güter gewählt, die man für das Gute ansieht. Man sucht bloß irgend eine Art des Wohlbefindens, welche es auch sein möchte, und die Mittel dazu. Wollen und Handeln wird also nur gelobt und ausgewählt, wenn es den Erfolg hat, daß es entweder für den Begehrenden ein unmittelbares Wohlbefinden im Genuß verursacht, oder als taugliches Mittel zur Erreichung eines mehr oder weniger vollendeten Wohlseins erscheint, und der Wert des Wollens ist von dem Wohl, von dem Glück abhängig, das in der Befriedigung des Begehrens besteht. Das Böse ist nichts als ein Mangel, der Mangel an Befriedigung. Glückseligkeit ist aber nach Kant die ganze Summe der Befriedigung, die man überhaupt für möglich hält. Kant ist allerdings der Überzeugung, wenn der Mensch auf Glückseligkeit angelegt wäre, so scheine für das Tier besser gesorgt zu sein, als für den Menschen, und es befindet sich wirklich in einer besseren Lage als der Mensch, wenn man sie nach der Glückseligkeit mißt. Denn der Instinkt, was er auch sein mag, bewirkt viel sicherere Befriedigung als die vernünftige Einsicht der Menschen. Wie

verblendend wirkt das Streben nach Lust und Glück! Wie sehr führt es irre! Wie schwer läßt sich für uns ein dauerndes Wohlbefinden erreichen, und wie schwer läßt sich ein gewisses Maß des Glücks festhalten, selbst wenn es erreicht ist! Wie große, den Genuß beeinträchtigende Anstrengungen kosten zuverlässige Berechnungen der Klugheit, und wie leicht irrt man sich dabei, wie leicht täuscht uns die Phantasie! Wie schädliche Nachwirkungen können auf wirklich erreichtes Wohlbefinden folgen! Und wie weit würden sich diese Betrachtungen fortführen lassen! Man kann sie indes durch das wahre Wort abschneiden, wer im Leben auf Glück rechne, müsse dem Pessimismus verfallen. Insbesondere scheint auch das Streben nach Glück für die Verbindung und Gemeinschaft unter den Menschen nicht günstig zu sein. In dem, was über die subjektiven Interessen hinausliegt, wie es die absolute Wertschätzung darbietet, können sich die Menschen wirklich vereinigen, und sie können dann auch in Gemeinschaft mit verstärkter Kraft handeln; die für alle sich stets gleichbleibende Wertschätzung hält sie zusammen und subjektive Interessen wirken dabei nicht störend, hemmend ein. So entsteht eine sichere Gemeinschaft des Denkens und Handelns. Stehen aber die Menschen auf dem Boden der Glückseligkeitslehre, so ist es nur zufällig möglich, ein Band zwischen der eigenen und der fremden Glückseligkeit zu knüpfen. L. Feuerbach, ein Anhänger von Hegel, sagt zwar: der Wille, der kein Übel leiden will, hält mich ab, anderen Übeles zu thun. Er richtet sich also nach dem bekannten Worte: was du nicht willst, das man dir thu, das füg' auch keinem andern zu, und glaubt so ein Band der Gemeinschaft zu gewinnen. Aber in Wahrheit hat jeder, wie Kant mit Recht annimmt, seine eigene Glückssphäre, so gewiß er ein Individuum ist, und die eigene Glückseligkeit ist nur zufällig mit fremder Glückseligkeit in Harmonie. Gar leicht entsteht statt dessen ein Konflikt zwischen beiden Glückssphären, und da das eigene Wohl doch jedem am nächsten liegt, so geschieht es dann ohne die Schutzwehr von Grundsätzen nicht eudämonistischer Art, daß man das eigene Glück auf Kosten des fremden sucht, dieses zu Gunsten von jenem schädigt, und damit vom Eudämonismus in die Selbstsucht, den Eigennutz in tadelndem Sinne, in den Egoismus übergeht. Denn Egoismus

und Eudämonismus sind nicht identisch. Egoismus ist so wenig bloß Eudämonismus, wie Eudämonist schon derjenige ist, der die relative Wertschätzung anerkennt und anwendet. Diese ist ja als eine der absoluten untergeordnete auch allgemeingültig. Erst dadurch, daß man sie zur herrschenden und ausschließlich geltenden erhebt, wird man Eudämonist, und erst wenn der Eudämonist das fremde Wohl schädigt, um für das eigene zu sorgen, wenn er also um der eigenen Befriedigung willen dem fremden Glück etwas entzieht und abbricht, wird er zum Egoisten. Beide berühren sich, abgesehen davon, daß sie auf demselben Boden der relativen Wertschätzung stehen, allerdings auch noch darin, daß dem Eudämonisten der Egoismus keineswegs schlechthin verwerflich erscheint, wie demjenigen, der die absolute Wertschätzung anerkennt. Es können nur subjektive Gründe sein, die den Eudämonisten vom Egoismus zurückhalten, indem ihm der Egoismus im einzelnen Fall z. B. nicht die wünschenswerten Garantieen für sein Wohlbefinden darbietet. Deshalb droht ihm der Übergang in den Egoismus immer so sehr, zumal ein jeder sich selbst der nächste ist. Der Grundsatz der Selbstliebe: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, könnte man denken, leite hier sicherer. Er schließt in der That den Egoismus aus, und in der negativen Hinsicht ist es wirklich ein allgemeingültiger, lobenswerter Grundsatz, indem er nicht gestattet, daß man im eigenen Interesse fremdes Wohl schädigt. Man darf ihn aber nicht ohne Einschränkung als einen positiven Grundsatz der absoluten Wertschätzung ansehen; denn man kann auch aus ganz eudämonistischen Motiven sich selbst lieben und sich selbst zu erhalten suchen. Erst wenn man im Dienste absoluter Zwecke oder z. B. auch im Dienste eines Gottes, der nur das Gute will, für sich selbst sorgt, überträgt sich in der Weise, wie wir es schon nachgewiesen haben, der Wert unserer absoluten Zwecke und Grundsätze auch auf unser Streben der Selbstliebe und Selbsterhaltung. Der Eudämonismus, wie der von Spinoza, dem Nachfolger von Cartesius, hält dagegen die nackte Selbstliebe und Selbsterhaltung für das absolut Beste, und die Macht, welche die Mittel dazu gewährt, für Tugend und Recht. Was die Selbsterhaltung fördert, ist nach Spinoza gut, was ihr entgegen ist, böse. Und je mehr jemand seine Selbsterhaltung

fördert, desto mächtiger, d. i. im Sinne von Spinoza, desto besser und tugendhafter ist er; je weniger er für seine Selbsterhaltung sorgt, desto ohnmächtiger, d. i. desto schlechter ist er. Gutes, Tugend, Recht sind jedoch für den Eudämonisten überhaupt bloße Namen; denn er kennt gar nichts Absolutes. Bei Spinoza kann ein Anklang an das Sittliche eigentlich nur in der für ihn nicht einmal konsequenten Bemerkung, daß der Geist und nicht der Körper der bessere Teil des Menschen sei, gefunden werden, in sofern gut und böse zum geistigen Wesen gehört. Der Eudämonismus kennt überhaupt nur Güter, die der Wille festsetzt, denen aber die Übel Abbruch thun. Die Sanktion der sogenannten ethischen Gebote d. i. der Grund für ihren Vorzug liegt ihm daher nur in den natürlichen, oder in den positiven, sei es menschlichen, sei es göttlichen Strafübeln, die den Widerstrebenden treffen würden. Der Wille scheint sonach im Eudämonismus über den ethischen Wert mit derselben Machtvollkommenheit schalten zu können, mit der man ihn auch über die Wahrheit entscheiden läßt, wo man den sogenannten assensus logicus für eine Äußerung des Willens ansieht. Der Eudämonismus wird aber natürlich nicht dadurch überwunden, daß man für die Interessen, ja für das Glück der andern sorgt im wohlverstandenen eigenen Interesse, wie die französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts ganz im Sinne Spinozas lehrten. Der Eudämonismus wird ebenso wenig dadurch überwunden, daß man sich, namentlich auch in der Nationalökonomie, hingiebt an die Interessen eines größeren Ganzen, einer Gesellschaft, und das Glück für alle darin Eingeschlossenen sucht, zu denen man selbst gehört. Man mag immerhin daran denken, daß man selbst nicht wirklich glücklich sein kann, wenn die andern, die sich in der Nähe befinden, unglücklich sind. Man mag die Förderung noch so sehr zu schätzen wissen, die man im Kampf ums Dasein, im Kampf um gemeinsame Not, also für seine Selbsterhaltung durch die Gesellschaft gewinnen kann. Eine Hingebung bloß aus solchen Motiven ist doch nur ein erweiterter, verallgemeinerter Eudämonismus, der hier zu Grunde liegt, und keineswegs ein reicher ethischer Gemeinsinn. Im Eudämonismus wird immer schon das, was man will und begehrt, ohne Rücksicht auf eine Norm oder eine Schranke

für gut gehalten. Man begehrt oder will also etwas nicht deshalb, weil es gut ist. Das bloße Begehren und Wollen ist schon gut. Liegt das höchste Gut in der Befriedigung des Wollens, so kann auch der Wille, der nur nach dem ihm zuverlässig Möglichen strebt, sein Ziel gar nicht verfehlen; denn er strebt zu seinem Wohle hin, so gewiß er will und einen Zweck hat, und er muß doch wissen, was er will. Das Böse ist dann konsequenter Weise wieder bloß ein Defekt, es besteht bloß in einem Mangel an Willen. Da nun die Güter, die bei dem reinen Eudämonismus an die Stelle des an sich Guten treten, die empirischen Objekte des Wollens, eine Materie des Wollens sind, so wird die Geistesrichtung des Eudämonismus auch Materialismus genannt, genauer Materialismus in ethischer Hinsicht, denn es giebt außer ihm einen psychologischen Materialismus, und das ist derjenige, der einen vom Körper unterschiedenen Träger der geistigen Erscheinungen, ein selbständiges Seelenwesen leugnet. Die beiden Arten des Materialismus sind nicht notwendig mit einander verbunden.[1]) Wer also dem psychologischen Materialismus huldigt, muß nicht gerade ein Anhänger des Materialismus in ethischer Hinsicht sein und umgekehrt; es dürfen daher die Konsequenzen der einen Art nicht ohne weiteres zu der andern in Beziehung gesetzt werden, wenn auch beiderlei Richtungen bei einer und derselben Person vorkommen können. Der Materialismus in ethischer Hinsicht kennt natürlich, weil er nur die relative Wertschätzung gelten läßt, keine unwandelbar feststehenden Grundsätze für die Beurteilung des Wollens, und schon die Sophisten des Altertums leugneten, wie wir wissen, absolut feste, objektive Unterschiede der Wertschätzung. Ebenso verwarf der englische Philosoph Hobbes, wie sein jüngerer Zeitgenosse Spinoza, die asolute Verbindlichkeit der Moralgesetze und allgemeingültige, feste Bestimmungen über gut und böse. Der Sophist Protagoras erklärte den Menschen in ethischer Hinsicht als das Maß aller Dinge (μέτρον πάντων τῶν πραγμάτων); jegliches ist seiner Meinung nach, wie es einem jeden erscheint. Was es an

[1]) Das ethische und psychologische Gebiet sind von einander unabhängig, das werden wir im nächsten Paragraphen sehen.

sich sei, davon kann nach dieser Auffassung gar nicht die Rede sein, und in diesem Sinne setzt dann auch immer der reine Eudämonismus an die Stelle fester, absolut gültiger Unterschiede ein subjektives und individuelles oder wenigstens, wie bei Aristoteles, ein unbestimmtes allgemein menschliches Maß, oder das vorübergehend Beharrende von Sitten und Satzungen; von der relativen Wertschätzung haben wir ja schon früher angegeben, daß sie immer einen subjektiven und höchstens traditionellen Charakter annimmt. Mit der größten Entschiedenheit hob dagegen Sokrates, wie wir schon rühmend erwähnt haben, die unwandelbar und unverrückbar feststehende Würde des Guten und die absolute Verwerflichkeit seines Gegenteils hervor, und ebenso unterschied Plato das, was um seiner selbst willen vorgezogen und erstrebt wird, von dem bloß Nützlichen, das an sich Gute und Wertvolle von dem um des Erfolgs willen Begehrten. Das Lob des an sich Guten, weist Plato nach, wird auch nicht etwa zurückgenommen, wenn derjenige, dem es zu teil geworden ist, in Folge seiner Hingebung an das Gute nachmals Unglück erleidet, und der Tadel des Schlechten wird durch die Vorteile, die es eingebracht hat, nicht zum Verstummen gebracht. Das beweist: Sittlichkeit und Tugend werden um ihrer selbst willen, nicht wegen ihrer Folgen gelobt. Ob sie Ehre, Reichtum, Lust, Glück oder das Gegenteil von dem allem im Gefolge haben, ist gleichgültig. So unterschied auch Demosthenes das an sich Gute von dem Begehrten und mit Erfolg Gekrönten. „Bei allem Handeln, heißt es dem Sinne nach in der Rede des Demosthenes de corona, kommt es nicht auf den Erfolg, sondern auf die Gesinnung an. Der Erfolg steht in der Hand der Götter. Ihn muß man nehmen, wie ihn das Verhängnis darbietet. Dem Menschen ist es genug, das Gute nach seinen Kräften gewollt und versucht zu haben, und sich als würdig und tüchtig zu erweisen. So ist es ja auch bei einem Rheder. Er rüstet sein Schiff aus, so gut er kann. Wird dann sein Schiff durch einen Sturm zertrümmert, der aller menschlichen Kraft und Vorsicht spottet, so darf man ihm das nicht zur Last legen.“ Das Gute ist in der That von dem, was man wünscht, und vom Erfolg unabhängig, es hat seinen Halt und seine Bedeutung nicht in etwas anderem, sondern in sich, es ist ein sich

selbst Genügendes, ein ἱκανόν, ein in sich Vollendetes, ein τέλειόν, sagte Plato, als dessen Schüler Demosthenes von Cicero [1]) angesehen wird. In ähnlicher Weise, wie die griechischen Sophisten, Spinoza und Hobbes, erklärte es aber auch Hegel für das Zeichen eines bornierten Verstandes, bleibende Wertbestimmungen im Fluß der Zeit festzuhalten. Er leugnete alle absolute Gebundenheit. Der neuere Materialismus in ethischer Hinsicht ist unmittelbar unter dem Einfluß der französischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts entstanden, die übrigens immer zugleich dem psychologischen Materialismus huldigte. Schopenhauer stellt es ohne weiteres als Axiom hin: was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe im weitesten Sinne des Wortes. Wohlsein, Glückseligkeit ist daher nach ihm das einzige Ziel, nach welchem alle streben, also fast wie Terzky sagt: nur vom Nutzen wird die Welt regiert — und vom Genuß, würde Schopenhauer der Vollständigkeit halber beifügen. So hieß es schon im Système de la nature, dem Evangelium jenes französischen Materialismus im vorigen Jahrhundert: das Selbstinteresse ist die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen. So wurde aber auch bei Aristoteles das Gute durch den Zweck, also durch das Wollen bestimmt; Zweck und Wille schienen an sich gut sein zu können. Die Beschaffenheit von beiden scheint gar nicht näher untersucht werden zu müssen, weil ihr letztes Ziel, die Glückseligkeit, feststeht. Das Gute war demnach dasjenige, wonach alle streben, wie für Hobbes das, was überhaupt begehrt wird; jeder begehrt aber von Natur sein Wohl, und das erste Gut war daher für Hobbes, wie für Spinoza, die Selbsterhaltung; alle übrigen Güter haben bei beiden nur in soweit einen Wert, als sie zur Selbsterhaltung beitragen. Selbst bei Leibniz geht der Wille nur auf das Gute, und alles ist gut, was den Willen befriedigt. Gut und böse erlangen also nur durch ihre Beziehung auf das Wohlbefinden eine Bedeutung, und es ist wenigstens nichts gewisser, als daß der natürliche Mensch nach seinem Wohle hinstrebt und glücklich sein will. Alle Betrachtung aber, die von mittelbarer, relativer, subjektiver Wertschätzung ausgeht, giebt der ethischen Wissenschaft

[1]) De officiis.

die Gestalt einer Güterlehre, d. i. sie betrachtet das Gut als den Grundbegriff, wofür man in anderen Darstellungen die Tugend hält.

Der Egoismus ist, wie wir schon gesehen haben, eine Art des Eudämonismus. Der Eudämonismus ist aber überhaupt in seinen Arten und Formen äußerst ungleich; er schlägt die allerverschiedensten Richtungen ein. Er ist so mannigfaltig und vielgestaltig, wie die Subjektivität und die Individualität selbst, die dabei entscheidet, ohne sich unter die Normen der absoluten Wertschätzung zu beugen. Nur darin bleibt sich alle relative Wertschätzung gleich; sie wird immer durch das bestimmt, was wirklich geschieht, d. i. durch den Erfolg der wirklichen Befriedigung und Lust, die der Genuß oder die verstandesmäßige Berechnung des Nützlichen gewährt. Es wird deshalb von ihm ganz allgemein darauf gehalten, daß ein Erfolg erreicht wird, daß ein Werk, ein Resultat sich darstelle, worin der Wille sich wieder erkennt, und worin er seine Befriedigung findet. Es muß etwas erreicht sein. Was keinen Erfolg hat, ist auch nichts wert. Von der großen Menge sagt man wohl, sie entscheide sich nach dem Erfolg. Diese Menge ist gerade der Haufe der Eudämonisten. Von ihnen wird ganz gewöhnlich, was Erfolg hat, gelobt ohne alle Rücksicht darauf, wie das beschaffen sein mag, was dabei herauskommt. Indem man sich in seinem Urteil nach dem Erfolg entscheidet, rechtfertigt derselbe, wie es scheint auch das, was an dem Thun und Geschehen in anderer Hinsicht zu tadeln sein möchte. Er deckt im Auge der Eudämonisten alle Schwächen und Mängel zu, und daher erscheint ihnen selbst das im günstigen Lichte, was man für Unrecht, für Verbrechen halten sollte, indem alle Sophistik der Gründe in den Dienst dieser Auffassung gestellt wird. Natürlich preist man den Erfolg nach Art der relativen Wertschätzung bloß darum, weil man ihn wünscht, weil er das Begehren befriedigt, und aus demselben Grunde schätzt man auch wieder Einfluß und Macht, denn sie sichern den Erfolg. So haben wir es ja schon bei Spinoza gefunden, und so war es auch schon bei den griechischen Sophisten und bei Hobbes. Von Spinoza wissen wir ausdrücklich, die Macht braucht nicht einmal die Macht der Vernunft, sie kann auch die des Betrugs sein, in sofern ich auf das Urteil eines andern

einen solchen Einfluß ausübe, daß ich ihn täusche und dadurch meine Macht vermehre. Und da es auf diesem Standpunkt eine absolute Verbindlichkeit nicht giebt, so brauche ich ein gegebenes Versprechen nur so lange zu halten, als ich meinen Willen nicht ändere. So ist es wenigstens außerhalb des Staats, im sogenannten Naturzustande. Im Staate erlangen allerdings die Begriffe von Vergehen, Recht und Gerechtigkeit einen Sinn, weil er sie durch Zwang schützen kann, so daß alle dasselbe zu hoffen oder zu fürchten haben (darin scheint also wieder die Sanktion der darauf bezüglichen Gebote zu liegen). Wer aber mit Erfolg den Anforderungen des Staates widerstreben oder sich entziehen kann, thut nicht unrecht; denn unser natürliches Recht erweist sich durch unsere größere Macht. Auch das Recht der Staaten unter einander reicht so weit, als ihre Macht, und sie haben deshalb nicht allein das Recht, einander zu bekriegen, wenn sie wollen, sie können auch Bündnisse, die sie eingegangen haben, ohne den Vorwurf des Betrugs und der Untreue brechen, wenn die Ursachen, die Bündnisse zu schließen, also die Furcht oder die Hoffnung, die sie dazu bestimmt haben, hinweggefallen sind. Kommt dadurch der andere zu Schaden, so darf er sich nicht über den beklagen, der das Versprechen, das Bündnis gebrochen; er hat nur seine Urteilslosigkeit anzuklagen, in sofern er an das Versprechen glaubte, oder das Bündnis einging, als ob das Verhältnisse von absoluter Verbindlichkeit seien, und in sofern er sein Wohl dem anvertraute, für den das eigene Wohl das höchste Gesetz ist; er hätte voraussehen und wissen sollen, daß der Eudämonismus so leicht in Egoismus übergeht. Urteilslosigkeit ist aber immer, wie Schwäche und Ohnmacht überhaupt, das Böse selbst, während Macht Tugend und Recht ist. Schon im Altertum nannten sich die Einflußreichsten ἄριστοι, boni viri, wie sich nachmals die Edlen, der Adel oder die bourgeois dünkten im Vergleich zu andern Ständen, über die sie sich erhaben fühlten, bloß darum, weil sie wegen ihres wirklichen Einflusses und ihrer Privilegien mächtiger waren, als diese; solchen Vorurteilen tritt dann immer von Zeit zu Zeit das Bewußtsein der großen Masse entgegen, daß sie eigentlich die faktische Gewalt und deshalb auch das Recht, sie zu gebrauchen, habe. Es ist immer derselbe Irrtum, der unter

der Leitung der Sophisten und Spinozas seinen Umzug durch die Welt hält, und es ist leider charakteristisch für unsere Zeit, daß man solche Männer und Richtungen zu „retten" und zu verherrlichen sucht. Ihnen ist schon Kant so, wie es eine vom Geist echt ethischer Wertschätzung durchdrungene Gesinnung und wahrhafte Moralität fordert, entgegengetreten, indem er z. B. sagt[1]): Wollte ein Freund sich bei dir wegen eines abgelegten falschen Zeugnisses durch Aufzählung aller der Vorteile entschuldigen, die er dadurch erlangt, so würdest du ihm ins Gesicht lachen. Wollte dir jemand einen Haushalter dadurch empfehlen, daß er ihn als einen klüglich und unbedenklich für seinen Vorteil sorgenden Mann schildert, so würdest du glauben, er wolle dich zum besten haben." Und an einer andern Stelle[2]): „Wollte jemand die Unterschlagung des Depositums eines verstorbenen mit seiner und seiner Familie Notlage und dem Reichtum und der Unkenntnis der rechtmäßigen Erben entschuldigen, so würde doch jeder eingestehen, daß es trotz aller dieser mildernden Umstände ein Unrecht, ein Verbrechen sei."

Im Streben nach Erfolg und Macht bleibt sich nun wohl, wie gesagt, der Eudämonismus gleich, ohne zu überlegen, ob nicht jenes Streben an Bedingungen der absoluten Wertschätzung zu binden sei. Aber im Übrigen ist er so, wie wir auch schon angegeben haben: außerordentlich vielgestaltig. Hier folgt er den alleräußerlichsten, sinnlichsten Antrieben bei der Wertschätzung, dort läßt er sich bloß vom Streben nach innerem Wohlgefühl, nach sogenannter reiner Freude, vom Streben nach innerem Frieden, vom Verlangen nach Gemüts- und Seelenruhe, nach ἀταραξία, wie es die Stoiker nannten, so namentlich auch bei Cartesius, leiten. Jetzt zieht er die allervergänglichsten, am meisten dem Wechsel unterworfenen, ja die flüchtigsten und untergeordnetsten Güter vor. Dann sucht er Freiheit der Willkür, Ungebundenheit, Unabhängigkeit von den Fesseln der Sitte und des gesitteten Lebens, aber auch von künstlichen, eingebildeten Bedürfnissen, er schätzt Entsagung und Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit und Beschränkung auf das Notwendigste,

[1]) Kants Werke VIII. 148.
[2]) Ebend. VII, 192 und 193.

als das Höchste im Geiste der Cyniker und Anachoreten, oder ihm ist Wissen und theoretische Erkenntnis das Liebste (*θεωρία ἥδιστον*), wenn nicht eine feste, so doch eine wahrscheinliche oder wenigstens ausreichende Erkenntnis oder eine durch bloßes Vernünfteln aufklärende, also der Sache nicht auf den Grund gehende Erkenntnis, und die feste Erkenntnis wird vielleicht in solcher blinden, rücksichtslosen Leidenschaftlichkeit erstrebt, daß man mit Spinoza alle ethische Religion verdrängen möchte, um Erkenntnis an ihre Stelle zu setzen. Dann scheint aber auch wieder das Verzichtleisten auf alle Erkenntnis das beste Mittel für die Erreichung des höchsten Gutes. Insbesondere scheint es auf diesem Standpunkte am zuträglichsten für das menschliche Glück, wenn man unentschieden läßt, was gut und böse, recht und unrecht ist; dann hat man nicht ängstlich das eine zu fliehen, das andere zu suchen. Ja man glaubt sogar aus Einbildungsvorstellungen, an die man selbst nicht ernstlich glaubt, und die dem Willen keine Stärke zu verleihen vermögen, Vorteil ziehen, man glaubt darin sein Glück finden zu können. Auf der andern Seite scheint aber auch ein skeptisches Verhalten nicht am sichersten zum Glücke hinzuführen; denn dieses muß auf Positivem und Wirklichem ruhen, sagt man, nicht auf bloßen Negationen und Möglichkeiten. Der Typus des allersinnlichsten und niedrigsten, des unverständigsten, maßlosesten und leichtsinnigsten, aber doch zugleich konsequentesten Eudämonismus, für den es keine Art der Besinnung giebt, ist im Altertum der sogenannte Hedonismus, die vorzugsweise sogenannte Lustlehre von Aristipp gewesen, die nur im französischen Materialismus des vorigen Jahrhunderts und von seinen Nachbetern wieder erreicht wurde. Der Tendenz Aristipps entsprechen nicht bloß die allgemeinen Grundsätze der eudämonistischen Sophistik seiner Zeit, die wir kennen. Die Befriedigung des Begehrens und die darin liegende Lust ist ihr das Gute, und was das ist, darüber hat jeder als das Maß aller Dinge für sich zu entscheiden; jeder hat also die Art und das Maß seines Glücks festzusetzen. Und fest bestimmte qualitative Wertunterschiede, nach denen die eine Lust zulässig, die andere auszuschließen und irgend eine Art der Lust tadelnswert wäre, giebt es nicht, es giebt nur quantitative Wertunterschiede, je nachdem das

eine mehr oder weniger Lust gewährt. So dachte außer wenigen hervorragenden Männern die ganze Zeit. Aristipp will aber auch immer voll und ganz genießen, und das ist gerade das für ihn Charakteristische. Indes nur das gegenwärtige Glück, das man wirklich genießt, ist ihm wahres Glück, weshalb man vom Augenblick nichts ausschlagen darf, wie der Dichter der Resignation sagt; was man davon fahren läßt, bringt keine Ewigkeit zurück. Die Erinnerung an vergangenes Glück bedeutet bloß, daß man es nicht mehr besitzt, und ist ein ebenso großes Hindernis für unser Glück, wie die Reflexion über ein zukünftiges Glück, das man noch nicht besitzt und dessen Besitz immer unsicher ist. Auf das, was die Gegenwart bietet, verzichten um träumerischer Phantasiebilder und Wünsche willen oder im Hinstreben nach Zukünftigem und aus Furcht vor den Folgen und übelen Nachwirkungen, ist die größte Thorheit, und der sinnliche Genuß hat auch bei weitem, als der intensivere, aufregendere, den Vorzug vor dem rein geistigen Genuß. Schon alle Verfeinerung des Genusses erfordert zu viel Mühe und Anstrengung. Nur im Taumel des rohesten, sinnlichen Genusses, in dem alle Reflexion und Erwägung untergeht, ist man ganz glücklich. Auch die bloße Schmerzlosigkeit genügt nicht; denn sie ist eine Negation, und wahre Befriedigung gewährt immer nur positive, wirkliche Lust. Dieser Lustlehre trat ein verständiger und maßvoller Eudämonismus gegenüber, wie es schon der des Atomisten Demokrit und anderer Philosophen vor Sokrates gewesen war, der Epikureismus. Er fand durch Lucrez auch seine poetische Verherrlichung, herrschte in dem um Mäcenas versammelten Dichterkreise, und als in den Tagen von Cartesius nach der Reformation die neuere Philosophie erwachte, wurde er von Gassendi gleichfalls erneuert. So haben wir denn auch schon Cartesius und Spinoza, Hobbes und Locke als Anhänger des Eudämonismus kennen gelernt, und Leibniz erklärte die ethische Weisheit kurzweg für die Wissenschaft von der Glückseligkeit. Im Epikureismus wurden aber die Güter, im Gegensatz zu der Richtung von Aristipp, sorgfältig ausgewählt, sie wurden nach den Gradverschiedenheiten des Wohles, das sie gewähren, nach den Folgen ihres Genusses, nach ihrer Dauer und Zuverlässigkeit, darnach, ob sie mit einem größeren oder geringeren Aufwand von Kraft und

Anstrengung, ja selbst unter ungünstigeren äußeren Verhältnissen zu erreichen sind, darnach ob sie mehr von uns selbst und weniger von zufälligen Glücksumständen abhängen, und nach ähnlichen Rücksichten gegen einander abgewogen, und demjenigen, das sich am meisten empfahl, wurde der Vorzug gegeben; so konnte auch die Erinnerung an vergangenes, die Hoffnung auf zukünftiges Glück und bloße Schmerzlosigkeit dem gegenwärtigen Genuß vorgezogen werden. Man verschloß sich nicht der Einsicht, daß die ewig neuen Begierden keine wahre Befriedigung bringen können und zuletzt den Willen selbst schwächen, daß die reinen Freuden, wie die Qualen der Seele größer seien, als die des Leibes, daß Maßhalten und Vorsicht bei allem Lebensgenuß sich empfehlen und welche Klugheitsregeln von ähnlicher Art es sonst geben mag. Über die Inkonsequenzen, die Aristipp zu vermeiden suchte, setzte man sich allerdings hinweg, man dachte im Hinstreben nach bleibenden Gütern, insbesondere nach einem dauernden inneren Glück und einer unzerstörbaren ruhigen Gemütsstimmung nicht einmal daran, daß Begierde und Lust ihrer Natur nach nicht beharren können; die Begierde erlöscht ja nach der Befriedigung, wenn sie sich auch darnach aus den verschiedensten Gründen wieder zu erzeugen vermag. Aber der Epikureismus schätzte nicht bloß rein geistige, sondern sogar sittliche Güter, und zog sie dem sinnlichen Genuß vor. Um Wohlbefinden und Glück handelt es sich freilich immer, sie schienen nur am besten durch jene höheren, edleren Güter gefördert zu werden. So manchem Epikureer schien es jedoch auch, als ob die vielfachen Überlegungen und Berechnungen, die das Auswählen erfordert, den Genuß selbst vergälle, weshalb er sich doch lieber zur Herde des Aristipp, wie sie schon Horaz nannte, zurückwendete. Über den Eudämonismus hat sich aber das ganze Altertum nicht erhoben, selbst nicht bei den Männern, bei denen die antike Ethik auf ihrem Höhepunkt steht, bei Sophokles und Plato. Indes seit Sokrates war auch die ethische Wertschätzung nicht mehr unbekannt, insbesondere Sophokles, Demosthenes, Xenophon und Plato, Aristoteles und die Stoiker kannten das absolut Wertvolle, das an sich Gute, und so entstand jene besondere Art des Eudämonismus, die sich selbst in den Epikureismus hineinzog, es entstand der edlere Eudämonismus, der keineswegs bloß eine

Materie des Wollens sucht, und beliebige, an sich gleichgültige Objekte zu Gütern erhebt. Er nimmt auch absolut Wertvolles, Sittliches, Gott Wohlgefälliges in sich auf und determiniert oder modifiziert wenigstens dadurch seine Güter. Bei ihm giebt es selbst Tugenden und Pflichten. Dieser Eudämonismus des absolut Wertvollen täuscht daher so leicht über den Eudämonismus, und der Materialismus in ethischer Hinsicht beruft sich oft darauf, er wisse auch Tüchtigkeit der Gesinnung und des Charakters, wie die rechte Wahl der Mittel beim Handeln zu schätzen. Das beweist in der That die Geschichte. Die Geistesrichtung jenes edleren Eudämonismus ist auch nicht der reine, nackte Eudämonismus, sondern ein durch ethische Elemente veredelter, also ethisierter, humaner Eudämonismus, der dem an sich Guten und Würdigen nicht fremd geblieben ist. Indes bleibt bei ihm doch stets und im Altertum nur bei Plato nicht völlig ausnahmslos die Eudämonie, d. i. das Wohlbefinden und die Glückseligkeit, die Selbstliebe und Selbsterhaltung das letzte Ziel des Strebens, weshalb ihm trotz allem die stärksten sittlichen Konflikte nicht erspart bleiben können. Es wird nur ein vernünftiges Glück angestrebt, besonders auch das mit innerem Wohlgefühl und Seelenfrieden verbundene; das Löbliche und Gute ist zugleich für die Menschen das Nützlichste, die Tugend ist das tauglichste und zuverlässigste, ja ein notwendiges Mittel zur Glückseligkeit, sie reicht allein nach der freilich nicht einstimmigen Lehre der Stoiker zum glückseligen Leben hin, und wie die verschiedenen Formeln für denselben Grundgedanken heißen mögen. Auch in der Nationalökonomie seit Adam Smith, die von einem wahrhaft ethischen Sozialismus noch nicht durchdrungen ist, richtet sich das Streben auf gesellschaftliche Güter, wie sie sich ein edlerer, dem absolut Wertvollen nicht völlig abgewendeter, d. i. ein gemischter und folglich auch nicht konsequenter Eudämonismus zum Ziele setzt. Weil aber das Glück immer bestimmt wird nach dem, was geschieht, und nach dem Erfolg und dem Resultat, die dabei herauskommen, so hat sich Aristoteles zu dem Gedanken verleiten lassen, die Tugend liege nicht in der Gesinnung, sondern nur im Handeln. Dadurch kommen ja die Resultate zu stande, und ganz im Sinne jenes ethischen Eudämonismus betrachtet auch Schleiermacher als höchstes Gut ein

Werk und eine Aufgabe, nämlich die Versittlichung nicht etwa des Willens, den auch Schleiermacher noch nicht als den eigentlichen Gegenstand der ethischen Wertschätzung anerkennt, sondern vermöge der schon berührten Verallgemeinerung des Begriffs die Versittlichung der in Raum und Zeit gegebenen Natur. Selbstverständlich leidet jedes solches von ethischen Elementen durchdrungene Gut auch an dem uns schon bekannten Fehler der Tugendlehre: eine absolut wertvolle Beschaffenheit des Willens oder bei Schleiermacher der Natur überhaupt wird vorausgesetzt, ohne daß ausdrücklich nachgewiesen wird, worin sie eigentlich besteht.

Die reine, absolute Wertschätzung selbst aber ist in der Geschichte der Philosophie nur sehr allmählich und anfangs bloß sporadisch hervorgetreten; es überwog zunächst bei weitem die relative des Eudämonismus. Man meinte auch, wenn manche Handlungen als moralisch gelobt und andere als unmoralisch getadelt würden, ein solches Gesetz hätten entweder die Schwächeren ausgesonnen, um sich vor den Stärkeren zu schützen, oder die Herrschenden hätten es den Beherrschten auferlegt, um unter ihnen die Ordnung aufrecht zu erhalten. Die heilige Schrift verwirft aber allen Eudämonismus als die Auffassung der Weltkinder, der irdisch und fleischlich Gesinnten, aufs entschiedenste. Hie und da hat sich freilich selbst in die heilige Schrift eine falsche Art von relativer Auffassung eingemischt, wie in den Worten: auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden; die Pietät gegen die Eltern ist ja an sich etwas Würdiges. Besonders sind auch Begriffe, wie die der Seligkeit und der Verheißungen für das ewige Leben oft genug in eudämonistischem Sinne aufgefaßt worden. Eudämonismus ist aber immer H e i d e n t u m. Denn wo dieses unvermischt vorliegt, wird immer das Gute durch den Willen bestimmt, weil man das über dem Willen stehende Gute nicht kennt. Und das Christentum vermochte lange den heidnischen Eudämonismus nicht zu überwinden. Aber im Übergang von der alten zur neueren Philosophie waren es doch nur die christlichen Philosophen, die Patristiker und die Mystiker, in deren Lehren wahrhaft ethischer Gehalt vorkam. Freilich hat sich das Heidentum des Eudämonismus von der Scholastik an in die Philosophie der christlichen Jahrhunderte noch tief hinein

erstreckt, und Pascal bildete sogar einen vollendeten Eudämonismus im Geiste christlicher Gesinnung aus. Vor Kant waren es nur die englischen Moralisten im 18. und Hugo Grotius im 17. Jahrhundert, welche eine unwillkürliche, unbedingte, in jedem einzelnen Fall sich gleich bleibende moralische Beurteilung lehrten. In der neueren Philosophie hat sich aber Kant das Verdienst erworben, den innern Wert des an sich guten Willens vollkommen deutlich hervorgehoben zu haben im Gegensatz zu allem Eudämonismus, dem noch Wieland in der Litteratur auf die frivolste Weise huldigte. Kants Ausdruck ist allerdings mangelhaft; denn darnach scheint doch der Wille die Quelle des Wertes zu sein. Indes galt das immerhin nur in dem Sinne, in dem wir sagten, der Wille normiere den Wert so, wie er denselben vorfinde; denn der gute Wille ist zwar bei Kant ein autonomer Wille, aber ein solcher, der nicht von anderswoher, durch irgend welche fremdartige, empirische Antriebe der Begierde und des Interesses geleitet wird. Damit soll ausgedrückt sein, daß es sich um den inneren, objektiven Wert des Wollens handelt, der an seiner eigenen Beschaffenheit haftet. Und alle Glückseligkeitslehre, wie alles Streben nach Glückseligkeit verurteilt Kant als Heteronomie des Willens, wobei sich der Wille durch fremdartige Triebfedern und Motive leiten läßt. Kants sittliche Tendenz bleibt auch für alle Zeiten maßgebend. Nach ihm ist man freilich wieder vielfach in eudämonistische Denkweise zurückgesunken, und Schopenhauer, wissen wir, ist ganz darin untergegangen, was ihn natürlich in weiten Kreisen sehr empfiehlt. Für die deutsche Nationallitteratur und die allgemeine Kultur der neueren Zeit ist es dagegen ein hochwichtiges Moment geworden, daß einer der größten Dichter aller Zeiten, Schiller, von dem Geiste der Kantischen Ethik ganz durchdrungen war, wenn er auch in manchen Perioden seiner Entwickelung geschwankt hat. Ihm und Kant hat man es vor allen zu danken, wenn man auf den Gebieten des persönlichen und geistigen Lebens bei den modernen Kulturvölkern hoffen darf, daß echt sittlicher Ernst und sittliche Kraft und allgemeine Übereinstimmung über das Würdige trotz aller Verirrungen auf dem Boden des Christentums sich mehr und mehr befestigen, verbreiten und bethätigen werde; denn die früheren Geschichts-

perioden sind ja durchweg und selbst in Bezug auf das Christentum durch eudämonistische Denkweise verunreinigt. Die fortwährende Hinneigung dazu ist aber ganz besonders darin begründet, daß die Auffindung des an sich Guten mit Schwierigkeiten verbunden ist. Nachdem wir aber in dem zweiten Abschnitt unserer Einleitung die beiden Probleme gelöst haben, von dem das eine an den Willen, das andere an die Wertschätzung sich knüpfte, fragt es sich auch für uns, welcher Weg eingeschlagen werden muß, um die Prinzipien des Guten zu erkennen, und wir werden im folgenden Paragraphen denjenigen Weg kennen lernen, der am nächsten zu liegen scheint.

Dritter Abschnitt.

Die Methodik zur Aufstellung der ethischen Prinzipien.

§ 6.

Die theoretische Betrachtungsweise.

Der Wille ist doch der eigentliche Gegenstand der ethischen Wertschätzung. Es liegt daher nichts näher als der Gedanke: um den Wert oder Unwert des Willens zu erkennen, hat man seine Natur zu untersuchen. Man hat ihn also theoretisch und zunächst psychologisch und vielleicht anthropologisch zu erforschen. Man muß wissen, worin sein Wesen besteht, worauf es beruht, daß er hier da ist und dort nicht ist. Man muß wissen, wie er entsteht und verschwindet, wie er stärker oder wie er schwächer wird, und von welchen Bedingungen und Gesetzen das alles abhängt. Wenn man aber den Willen als das Objekt der Wertschätzung nicht mit Bestimmtheit dachte, so glaubte man in ähnlicher Weise die menschliche Natur untersuchen und namentlich auch dem Angeborenen nachforschen zu müssen, das man in ihr zu entdecken meinte, zumal sich darin, wie in allem Natürlichen eine Notwendigkeit kund giebt; denn eine Notwendigkeit giebt sich auch im Ethischen kund, man kann ja nicht anders als so urteilen, wenn man auf dem rechten Standpunkt steht.

In dieser Weise hat man nun wirklich sehr allgemein von Aristoteles an bis zu Kant und noch später die ethische Untersuchung

angestellt. Man hat die psychologische Natur des Willens, des geistigen Innern überhaupt, ja man hat die gesamte menschliche Natur durchforscht, um zu den notwendigen Bestimmungen über den ethischen Wert und Unwert zu gelangen, oder ihnen wenigstens auf die Spur zu kommen. Kant hat sich überdies noch ausdrücklich daran erinnert, daß der Wille nicht bloß in die Erscheinung fallen könne, sondern auch eine transcendentale Seite habe, wie alles in die Erscheinung Fallende, d. i. aller Erscheinungswelt und so auch den Äußerungen des Willens müsse etwas Reelles zu Grunde liegen, das selbst nicht erscheint, wovon aber die Erscheinungen getragen, wodurch sie veranlaßt würden. Kant suchte deshalb auch zu dem über die Erscheinungswelt hinausliegenden, also transcendentalen Wesen des Willens vorzudringen und von da aus zur Beurteilung seines Werts zu gelangen. Darum nannte er seine Ethik unter anderem auch eine Metaphysik der Sitten[1]); denn die Metaphysik bezieht sich auf solches Reelle.

Der psychologische Weg, der hier eingeschlagen wird, ist nun immer eine rein theoretische Betrachtungsweise, und er ist nicht bloß durch die Individualpsychologie, die Psychologie des Einzelnen, sondern auch durch die Psychologie der Gesellschaft verfolgt worden. Aber auf diesem Wege ist man thatsächlich zu den absoluten Wertbestimmungen nicht hindurchgedrungen; man ist nicht dahin gekommen, daß man mit Bestimmtheit angeben konnte, was den Inhalt von gut und böse ausmache, was also gut und böse sei, und es ist begreiflich, daß man es auf diesem Wege gar nicht finden kann. Die Psychologie gelangt wohl, wie jede theoretische Wissenschaft, zu gewissen einfachen Elementen, Kräften, Ursachen, die als Erklärungsgründe für das Zusammengesetzte gelten können, und solches Zusammengesetzte, wie die Erscheinung des Willens, der menschlichen Natur wird dann erklärt, wenn man es auf jene Erklärungsgründe zurückführt. Die Erklärung kommt aber auf gleiche Weise zu stande, mag es sich um Wertvolles oder Nichtwertvolles handeln. Das eine, wie das andere ist eine bestimmte Kombination aus demselben Vorrat von Erklärungsgründen, den die Wissenschaft

[1]) Also doch nicht bloß deshalb, weil ihm jede begriffliche Untersuchung als Metaphysik gegolten habe.

ausgebildet hat. Dagegen ist ein Urteil über den Wert oder Unwert in einer solchen Erklärung nicht enthalten. Dieser Unterschied fällt der theoretischen Wissenschaft gar nicht auf, wenn er ihr nicht schon vorher bekannt ist. Für diesen Unterschied ist die theoretische Erklärung völlig indifferent, dafür hat sie kein Auge. Sie setzt Vorzügliches und Verwerfliches, Gutes und Böses bei der Zurückführung auf die Prinzipien als völlig gleich, es sind ihr Resultate aus jenen Prinzipien, und Gutes und Böses, Löbliches und Schändliches scheinen deshalb auch nach ihrer ethischen Seite in dieselbe Klasse von Erscheinungen zu gehören — ein uns schon bekannter Irrtum. Mit der Psychologie verhält es sich hier gerade so, wie mit einer anderen theoretischen Wissenschaft, der man in neuerer Zeit auch die Psychologie unterordnen möchte, mit der Physiologie, inbezug auf Gesundheit und Krankheit, normale und krankhafte pathologische Körperzustände. Nach physiologischer Auffassung fallen diese Erscheinungen gleichfalls unter dieselben Gesetze, und es macht bei der Erklärung nicht das mindeste aus, ob es normale oder abnorme Zustände sind, die erklärt werden sollen. Daher droht auch dem Mediziner, wenn er diese Auffassung als die ausschließliche gelten läßt, immer die Gefahr, in einen oft gerügten Fehler zu geraten. Es liegt ein Verbrechen vor, der Jurist, der Theologe, überhaupt jeder, der vom ethischen Gesichtspunkte ausgeht, erkennt es als solches, wenn er sich an die absolute Beurteilung hält; aber unserem Mediziner scheint es kein Verbrechen zu sein, Verantwortlichkeit und Strafbarkeit scheint hier nicht möglich, weil es ganz naturgesetzmäßig zu stande gekommen ist und sich als notwendiges Ereignis aus ganz natürlichen Ursachen ableiten läßt. Unser Mediziner hat also vermöge einseitiger theoretischer Auffassung kein Auge für die Beurteilung des Verbrechens, und so sieht man ganz gewöhnlich über den Unwert in ethischer Hinsicht hinweg, man entschuldigt und rechtfertigt, was man verurteilen sollte, weil man bei der naturgesetzlichen Erklärung stehen bleibt, die bloß nachweist, aus welchen Quellen und Ursachen es hervorgegangen ist, vom Wert und Unwert aber nichts weiß. Das Richtige ist hier offenbar: Wert und Unwert muß für sich beurteilt werden ohne alle Frage darnach, wie das zu Beurteilende entstanden ist. Ja, Wert und Unwert muß schon be-

kannt sein, ehe bei der theoretischen Erklärung der Unterschied überhaupt erkennbar ist, und so ist es gerade deshalb, weil die theoretische Wissenschaft von sich aus über Wert und Unwert nichts weiß.

Die psychologischen Betrachtungen, die von Aristoteles an über gut und böse angestellt wurden, sind allerdings nicht ohne Bedeutung für die Ethik geblieben. Sie haben zwar nicht dahin geführt, daß die prinzipiellen, fundamentalen ethischen Bestimmungen über gut und böse aufgefunden wurden, weil das auf rein theoretischem Wege überhaupt unmöglich ist. Wohl aber sind trotz vielfacher Verirrungen gar manche Bedingungen über Dasein und Werden des Willens aufgefunden worden. Man hat eingesehen, wovon es abhängt, daß ein Wille vorhanden ist oder mangelt, daß er bald stärker, bald schwächer ist, daß er überhaupt gerade eine solche Beschaffenheit hat und eine andere nicht haben kann sowohl inbezug auf seine Vorzüge, wie inbezug auf seine Mängel, und diese Einsicht ist in der That auch für die Ethik keineswegs gleichgültig. Aber sie gewinnt eine Bedeutung erst bei den Anwendungen der Ethik, also bei einer Untersuchung, die in das Gebiet einer angewandten ethischen Wissenschaft gehört, z. B. bei einer litterarischen oder geschichtlichen Analyse, in der Pädagogik, in der praktischen Theologie, in der auf bestimmte Lebensverhältnisse berechneten Sozialwissenschaft, in der Politik. Da handelt es sich darum, daß das Gute realisiert, das Böse vermieden, daß jenes zu einer starken Macht erhoben, dieses abgeschwächt und unterdrückt werde. Da muß man wissen, von welchen Bedingungen das eine und das andere abhängt, um die rechten Hebel bei der eigenen Thätigkeit anzusetzen und um beurteilen zu können, ob andere die richtigen Hebel ansetzen, und von diesen Bedingungen haben die theoretischen Untersuchungen, die den Inhalt des Guten und Bösen aufdecken wollten, gar manches nachgewiesen. Für die fundamentalen Wertbestimmungen aber, die zuvörderst bekannt sein müssen, also dafür, was gut und böse selbst ist, haben sie, wie gesagt, nichts geleistet. In dieser Beziehung haben sie vielmehr nur zu Irrtümern verleitet, und solche Irrtümer stellen sich immer wieder ein, wenn die theoretisch-psychologische Betrachtungsweise gewählt wird, wie es noch jetzt ganz gewöhnlich geschieht. Man ist mit dem Willen beschäftigt, man untersucht ihn,

um zu wissen, worauf es eigentlich beruht, daß er gut ist, und unter der Hand hält man den Willen selbst für gut, wie wir es bei der relativen Wertschätzung gefunden haben. So führte noch Trendelenburg, wie Aristoteles, die sittlichen Handlungen auf die psychisch wirkende Kraft eines Zweckes zurück, der der Seele ursprünglich inne wohne und woraus die sittlichen Handlungen hervorgingen, und doch ist Zweck ein Wille, von dem das Urteil gar nicht abhängen kann. Es ist überhaupt immer ein bloßer Wille, den man vor sich hat, wenn man die Natur des Willens theoretisch untersucht. Aber er scheint auch der gute, würdige Wille zu sein, weil die theoretische Auffassung in ihm wirklich nichts anderes finden kann, als Wille und nur Wille. Indem ich ihn jedoch für den guten Willen erkläre, muß ich wissen, warum er gut ist. Ich muß ihn deshalb an einem Maßstab, einer Norm, einem Gesetz für den Willen, einem feststehenden Urteil über den Willen messen, damit ich ihn nicht mit dem bösen Willen verwechsele. Nur weil er dem Maßstab und Urteil entspricht, kann ich den Wert in ihm anerkennen, den ich dem bösen Willen absprechen muß, weil er dem Maßstab und Urteil nicht entspricht. Indem ich aber den bloßen Willen als gut denke, scheint Maßstab, Norm und Gesetz, scheint der Wert selbst schon ohne alle Rücksicht auf eine Norm in ihm enthalten zu sein, man verwechselt sogar den Willen mit der Norm für den Willen, mit dem Urteil über den Willen, und bildet sich leicht ein, den innern Wert des Willens, den Wert, der an seiner Beschaffenheit haftet, schon durch seine psychologische Zergliederung erkannt zu haben, obwohl der Wille doch nicht bloß gut, sondern auch böse sein kann. Was bürgt mir also dafür, daß ich nicht den bösen Willen, der doch auch Wille ist, mit dem guten verwechsele? Und man sucht den Fehler nur zu verdecken, indem man das Böse bloß für einen Mangel an Willen erklärt, statt es als ein Wirkliches und Positives anzuerkennen. Aber weiter: bei meiner theoretischen Untersuchung des Willens finde ich eine Kraft des Wollens, die wirklich in ihm liegt. Ja, ich finde vielleicht die Macht des persönlichen Wollens, das durch seine Stärke sich auszeichnet. Unter der Hand halte ich aber die Stärke des Wollens selbst für die Tugend, in der ja eine persönliche Macht liegt, und so hat man

in der That, wie wir wissen, nach relativer Wertschätzung die Macht für Tugend und Recht erklärt, ohne zu bedenken, daß auch der schlechte Charakter eine Macht ist. Man hat aber auch, wie schon gesagt, die menschliche Natur überhaupt für den Träger des ethischen Wertes gehalten, und sie darauf hin psychologisch untersucht. Die Ethik z. B., die seit dem Beginn der neueren Philosophie sich ausbildete und deren Auffassung vorzugsweise vom Standpunkte des Rechts und des Staats ausging, weshalb sie sich auch Naturrecht nannte — sie untersuchte so wirklich empirisch-psychologisch die menschliche Natur, um den Grund von Tugend und Recht nachzuweisen. Man glaubte nun den einen oder andern Trieb in ihr nachweisen zu können, und der Drang der Notwendigkeit, der in einem solchen Triebe oder wenigstens in einem höheren Triebe liegt, schien nichts anderes, als die ethische Notwendigkeit zu sein. Ein jedes lebendige Wesen liebt sich aber wirklich naturgemäß selbst, sucht sich selbst zu erhalten, der Trieb oder wenigstens die natürliche Hinneigung zur Selbsterhaltung, die, wenn auch nicht ihm angeboren, wie ein Trieb, doch unter den gegebenen Verhältnissen seiner Entwickelung erworben wird, drängt es zur Selbstliebe, und unvermerkt verwandelt sich bei einer solchen Betrachtung Selbstliebe und Selbsterhaltung in ein Vernunftgebot, das natürliche Streben und der Trieb scheinen dann nicht bloß als Natürliches, sondern als eine lex naturae angesehen werden zu müssen, sie scheinen selbst an sich löblich, wo nicht die Tugend und das Recht zu sein oder wenigstens die Quelle davon. Dafür hat man sie ja wirklich, wie wir wissen, vielfach gehalten, was ein jeder aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus thut, hat man als recht und gut angesehen, freilich wiederum, ohne zu bedenken, daß es auch eine verderbte Natur giebt, und daß deshalb zuvörderst nachgewiesen werden muß, Selbstliebe und Selbsterhaltung sind nicht bloß etwas faktisch Vorhandenes, sondern auch etwas Berechtigtes, das einen Vorzug verdient. Andere glaubten einen Gesellschaftstrieb in der menschlichen Natur erkennen oder aus einem allgemeineren Trieb ableiten zu können — das erstere im Sinne von Aristoteles, der den Menschen als ein von Natur gesellschaftliches Wesen, ein ζῶον πολιτικὸν ansah, und in dem Gesellschaftstrieb glaubte man dann auch die

Wurzel alles Guten anerkennen zu müssen. Man untersuchte überhaupt die geistige und menschliche Natur darauf hin, ob der Unterschied von gut und böse zu ihr gehöre und je nachdem man ihn darin zu entdecken glaubte oder vermißte, erkannte man den Unterschied an oder leugnete man ihn. Man leitete namentlich die Beurteilung vom angenommenen Vermögen der Seele ab, so schon Cicero aus einem angeborenen Wahrheitsgefühl, Hutcheson aus einem ursprünglichen, jedoch von allem Begehren unabhängigen moralischen Sinn. Man sollte freilich dann eine viel größere Übereinstimmung der Menschen in moralischen Dingen erwarten, und da einem jeden seine eigenen Handlungen unmittelbar vorliegen, so sollte er auch über sich selbst früher und richtiger urteilen als über andere, während es sich in der Wirklichkeit gerade entgegengesetzt verhält, wie schon der Nationalökonom A. Smith bemerkte, der gleichfalls zu den englischen Moralisten gehörte. Aber auch die neuere englische Richtung von Spencer, Darwin, der Wundt folgt,[1]) leitet das Moralische aus Angeborenem ab, das sich vererbt. Freilich soll es, wie wir wissen, nur das Beharrende der Sitte sein, die mit der Kulturentwickelung wechselt. Nach Schopenhauer soll es das Mitleid sein, das der menschlichen Natur allgemein inne wohne. Locke dagegen glaubte sich überzeugt zu haben, daß es keine angeborenen Vorstellungen gebe, und verwarf darum feststehende Normen zwischen gut und böse, weil er sie nur als angeboren sich denken konnte, während Mill erworbene Moralgefühle dem Moralischen zugrunde legte. In dieser Weise grub man immerfort nach den Naturgesetzen des geistigen und gesellschaftlichen Lebens, und zuletzt hielt man sie für das Sittengesetz oder die Sittengesetze selbst. Als ob das Natürlich-Notwendige und das, was faktisch ist oder nicht ist, das, was faktisch geschieht oder nicht geschieht, identisch wäre mit dem Sittlichen und Unsittlichen, also mit dem, was sein und geschehen soll oder was nicht sein und geschehen soll; denn ein Sollen, ein Gesetz, eine Norm, eine Forderung stellt doch das Gute auf. Schon im ganzen griechischen Altertum war es die herrschende Auffassung, die Natur (φύσις) im Gegensatz zur willkürlichen Satzung

[1]) Untersuchungen über die Menschen- und Tierseele.

(νόμος), die wechseln und anders sein kann, zu denken und jene als sittliche Gebundenheit und gegenüber der Willkür als das absolut Gültige, als die Autorität des sittlich Wertvollen, unter die sich die Willkür beugen soll, anzusehen.[1]) Das führte dann zu der Vorstellung hinüber, daß die Natur an sich gut sei, und auf die bonitas naturae[2]) wurde von den Cynikern, wie von Rousseau das sogenannte Naturevangelium gegründet, nach welchem das freie Walten der Natur an die Stelle der Herrschaft sittlicher Gebote gesetzt werden sollte. Bei Aristoteles gehörte die Tugend gleichfalls zur menschlichen Natur, und bei den Stoikern, aber auch bei Wolff, dem Vorgänger Kant's, lautete das Moralprinzip: naturae convenienter vivere, naturgemäß, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, wie die Natur auch das ganze Mittelalter hindurch als Norm des Verhaltens galt. Daraus, daß das Gute ein Naturgesetz sei, leitete dann Thomas von Aquino ab, daß deshalb Gott an das Gute gebunden sei — natürlich ein ganz verkehrter Schluß, weil die Prämisse, das Gute sei ein Naturgesetz, falsch ist. Aber sogar einem Kant schien die Anerkennung des Guten von der Entscheidung der theoretischen Frage abhängig gemacht werden zu müssen, ob der Wille frei, d. i. unabhängig von allen äußeren Einflüssen sei. Wäre er nicht frei in diesem Sinne, wäre er nicht unabhängig von allen andern Einflüssen, wenigstens in der den Erscheinungen zugrunde liegenden transcendentalen Welt und als Glied derselben, so schien es, als ob er auch nicht gut sein könne. Bei Kant war die absolute Willensfreiheit (liberum arbitrium) indes wenigstens nur die notwendige Bedingung für das moralische Handeln. Bei Fichte dagegen war die absolute Freiheit und Selbstthätigkeit des transcendentalen oder, wie es auch genannt wurde, des reinen Ich die höchste Norm für das Handeln, so daß das Sittengesetz absolut sich selbst begründete. Das empirische, erscheinende menschliche Wesen, das Nicht-Ich, sollte jenem reinen, realen Ich gleich werden. Das alles sind

---

[1]) Hinsichtlich der „Amphibolie im Begriff Natur" verweist der Verfasser auf Volkmann, Seite 426 (Psychologie). D. H.

[2]) Cic. de offic. 1, 2.

Gedanken einer sogenannten metaphysischen, reellen Ethik,[1] welche immer nicht bloß die Normen, sondern auch den Ursprung, die Entstehung des Guten und Bösen festzustellen sucht, obwohl nur das erstere, die Feststellung der Normen selbst, die Aufgabe der Ethik ist. Die reelle Ethik sucht mindestens vorher theoretisch festzustellen, was die geistige und menschliche Natur leisten könne, ehe bestimmt wird, was man soll. Freilich lauter seltsame Untersuchungen für eine unmittelbare Wertschätzung! Diese scheint doch als solche alle vermittelnde theoretische Untersuchungen auszuschließen. Wo sie sich auf den Willen als den eigentlichen Träger der Wertschätzung bezog, da drohte ihr die Abirrung in den Eudämonismus auch immer auf dem Wege: der Wille ist doch nie ohne ein Objekt, d. i. er will immer etwas, und indem man seinen Wert theoretisch zu bestimmen suchte, schien es zuletzt, als ob dieser von dem Objekte abhinge, das erstrebt wird, von dem Erfolge, der erreicht, von dem Resultat, das bewirkt werden soll. Ebenso verleitete die psychologisch-theoretische Untersuchungsweise dazu, anstatt einer Gesinnung das Wissen, das theoretische Wissen als das ethisch Wertvolle anzusehen, wie denn schon Aristoteles die Erkenntnis für die höchste Tugend erklärte, natürlich in dem eudämonistischen Sinne, daß sie unter allen Gütern die meiste Befriedigung gewähre, und es war nicht einmal die Erkenntnis, die mit dem Streben danach, mit einem Wollen, verbunden ist, sondern das Schauen.

Die hier aufgezählten Irrtümer sind allerdings nicht überall gleichmäßig hervorgetreten, wo man der psychologisch-theoretischen Betrachtungsweise folgte, sondern es zeigte sich bald dieser, bald jener, sei es für sich allein, sei es in Verbindung mit andern. Kant selbst, wissen wir schon, hat nur den Worten nach den Willen mit dem Urteil über den Willen, mit der Norm für den Willen verwechselt. Er hat sich auch völlig frei von dem Irrtum gehalten, als ob ein nacktes Objekt des Wollens, als ob eine bloße Materie des Wollens dessen eigenen Wert bestimmen könne. Kant und sein jüngerer Zeitgenosse Jacobi kannten ferner den Unterschied des

[1]) Zur Frage: „Woher die Anlehnung der Ethik an die Metaphysik?" citiert der Verfasser Thilo I. S. 10 (Geschichte der Philosophie). D. H.

Naturgesetzes vom Sittengesetz, wenn sie ihn auch nicht immer ganz konsequent festhielten. Sie wußten, daß das Sittengesetz nicht aus dem Naturgesetz, das Sollen nicht aus dem Sein und Werden abgeleitet werden könne. Zu Kant's größten Verdiensten um die Ethik gehörte es überhaupt, daß er sie im Prinzip von der Unterordnung unter die Metaphyhsik und Psychologie befreite, obwohl er seine Ethik unter anderem eine Metaphysik der Sitten nannte und die transcendentale Freiheit des Willens als Voraussetzung für die Moralität betrachtete. Er sah ein, was jedermann einsehen sollte, daß von unmittelbarer Wertschätzung gar nicht mehr die Rede sein kann, wenn sie erst vermittelt werden muß durch die weitläufigen und verwickelten Gedankenprozesse der Metaphysik und Psychologie, und doch erkennt schon das gewöhnliche Bewußtsein in der Stimme des Gewissens ein unmittelbar Gewisses an. Jedenfalls muß der theoretisch-psychologische Weg, auf dem man den Wert und Unwert des Willens, den Inhalt des Guten und Bösen zu bestimmen suchte, aufgegeben werden, da er nicht zum Ziele führen kann und sogar auf Abwege leitet. Sokrates verzichtete sogar auf theoretische Untersuchung überhaupt, um sich der wahrhaft ethischen Betrachtung ganz hinzugeben, und auch unsere heiligen Schriften sprechen ihr Verwerfungsurteil über alle theoretische Betrachtungsweise aus, indem sie das Wissen, nämlich das theoretische Wissen, in ihrer eigentümlichen, ergreifenden Sprache von den Prinzipien des ethischen Gebietes ausdrücklich ausschließen, und ihm allen ethischen Wert absprechen. So ruft der Apostel Paulus bekanntlich aus: Wenn ich wüßte alle Geheimnisse und hätte alle Erkenntnisse, so wäre ich nichts, — womit natürlich nicht die Philosophie, ja nicht einmal das theoretische Wissen überhaupt, sondern nur das Wissen in der Sphäre der ethischen Prinzipien zurückgewiesen wird. Paulus stellt ferner die Weisheit des theoretischen Wissens, die er die menschliche nennt und die bloß klüger, verständiger macht, der göttlichen, d. i. ethischen Weisheit gegenüber, die aus der Gesinnung stammt und uns wirklich besser, Gott wohlgefälliger macht. Infolge der religiösen Voraussetzung, daß nur das Gute in der Welt herrschen soll und deshalb durch höhere Zweckveranstaltungen getragen wird, weiß er auch, daß nicht jene menschliche, sondern diese göttliche

Weisheit dem Menschen die größte Kraft verleiht. Begreiflicher Weise trat nachmals die christliche Kirche zu der gleichfalls theoretischen Richtung des Gnostizismus in Gegensatz, und an dem Verwerfungsurteil über das theoretische Wissen hielten die Hauptvertreter der christlichen Mystik in einer Zeit fest, als die Scholastik allen Wert der Gesinnung in theoretischen Gedanken untergehen ließ, und sittliche Verhältnisse in logisch-metaphysische, also in gleichgültig-theoretische d. i. in Verhältnisse ohne ethischen Wert auflöste und umwandelte. Gott selbst war ihr zwar das höchste Gut, aber nur ein Inbegriff aller positiven Merkmale, was er natürlich gar nicht sein kann; sonst müßte er ja z. B. auch böse sein. Sein heiliges Wesen wurde in seinem Begriffe gar nicht hervorgehoben. Dagegen darf sich Gott nicht widersprechen, hieß es. Obgleich daher das Gute von seinem Willen abhängt, so kann er davon nicht dispensieren, so lange er es will. Dann würde er sich ja widersprechen, und einen solchen logisch-theoretischen Fehler wußte man besser zu würdigen als eine Unmöglichkeit in ethischer Hinsicht. Aber ein früheres Gebot läßt sich abändern, es läßt sich ihm eine andere Auslegung geben, und so schien es für Gott möglich, den ganzen Mosaischen Dekalog in eine Reihe entgegengesetzter Verbote zu verwandeln bis auf das erste; denn durch dessen Aufhebung würde Gott zu seiner eigenen Gesetzgebung in Widerspruch treten und seinen eigenen Willen negieren.

Nach Kant hat man sehr allgemein die früher herrschende psychologische Untersuchungsweise in der Ethik aufgegeben, aber nicht deshalb, weil man ihn für einen irrtümlichen und unmöglichen ansah. Man meinte vielmehr, die theoretische Untersuchung habe darum ihr Ziel nicht erreicht, weil sie nicht gründlich genug gewesen sei. Die Quellen und Wurzeln des Willens und der menschlichen Natur lägen viel tiefer, als man bis dahin angenommen habe, und deshalb müsse auch viel tiefer nachgegraben werden. Bisher sei die Untersuchung fast nur auf der Oberfläche geblieben. Gewiß ist es ja, der Wille und die menschliche Natur überhaupt stehen nicht für sich allein. Es ist mit ihnen, wie mit allen Weltdingen, sie stehen in sehr weit reichenden Zusammenhängen. Was sehr entfernt von ihnen zu liegen scheint, kann doch Einfluß auf sie ausüben, und

sicherlich ist zuletzt auch Gottes Dasein und Wirksamkeit nicht ohne Einfluß auf sie. Es erscheint deshalb leicht notwendig, um in den Inhalt des Guten einzudringen, müsse man zuvörderst eine Einsicht in den allgemeinen Weltzusammenhang zu gewinnen suchen, ja man müsse im Geiste unserer Dogmatik, aber auch im Geiste der Scholastik vor allem zu wissen suchen, was Gott sei und wolle, statt ihn selbst an dem ethischen Maßstabe zu messen, der uns allerdings erst durch Gott verschafft ist, und man müsse vor allem den von Gott gegebenen Gesetzen sich unterwerfen, statt zuvörderst das an sich Gute in ihnen zu erkennen. Schon Leibniz lehrte wenigstens, erst dann könne man wissen, daß das Gute zugleich das Nützliche sei. So untersuchte man denn wirklich von Fichte an bis zu Hegel und darüber hinaus durchgängig die metaphysische Natur der Dinge überhaupt, die allgemeinen Weltursachen und die davon abhängige Notwendigkeit des Geschehens, ja man suchte das Wesen Gottes und die Notwendigkeit, wie die Geschichte seiner Offenbarung zu erforschen, um von da den Eingang in die Ethik und damit die Prinzipien des Guten und Bösen zu finden — wiederum, als ob es sich nicht um unmittelbar Gewisses handele, und als ob die theoretische Erklärung überhaupt zur Auffindung des Unterschieds zwischen gut und böse dienen könne. So sollten auch schon die metaphysisch-naturphilosophischen Untersuchungen vor Sokrates zum Guten hinführen, die allgemeine Weltvernunft sollte die Norm für das Wollen sein. Das Allgemeine erschien daher als das Wahre und Gute, das Besondere als das Irrtümliche und Schlechte oder wenigstens als der Grund davon. Ebenso suchten später die Stoiker die sittliche Norm in der allgemeinen Vernunft der Weltordnung, und damit setzten sie zum Teil ihren obersten ethischen Grundsatz, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, in Verbindung; denn die Natur stimme mit der allgemeinen Weltvernunft zusammen. Es ist das überhaupt die sogenannte kosmische oder kosmologische Richtung der Ethik. Es ist die Richtung, die bis zur Lehre von Ludwig Feuerbach und bis zum „Bekenntnis", der berüchtigten letzten Schrift von Dav. Strauß, herabreicht. Es ist die Richtung der von Schleiermacher eingeleiteten spekulativen Theologie bis zu Rothe, die von Thilo in seiner Schrift „über die Wissenschaft-

lichkeit der spekulativen Theologie" ausführlich kritisiert worden ist, die aber bis zur Tübinger Schule herabreicht. [1]) Neuerdings ist die Richtung selbst mit einer Art von Monadenlehre in Verbindung gesetzt worden. In einer ähnlichen Richtung bewegt sich der Verfasser der Schrift „das Problem des Glücks", der Herbartische Psycholog G. A. Lindner; denn sein höchstes Gut, eine vernünftige Glückseligkeit, wie bei Aristoteles, gewährt ein inneres Wohlgefühl, das mit der Befriedigung des Willens nach einem allgemeinen Weltgesetz verknüpft ist.

In der kosmischen Richtung entstand wieder eine eigentümliche Wendung dadurch, daß man lehrte, die ganze Erscheinungswelt werde durch ein einziges Seiendes getragen, und alles, was außer ihm Anspruch auf Realität mache, sei nur eine seiner Modifikationen. Mehrere selbständige Seiende anzunehmen, hielt der Cartesianer Malebranche für Heidentum. Die kosmische Richtung ging so in eine monistische und pantheistische Richtung über, [2]) in die schon ein Zweig der christlichen Mystik hineingeriet, wie später die spekulative Theologie, mit der aber neuerdings auch Darwin's Entwickelungstheorie sich in Verbindung gesetzt hat. Sie führte jedoch so wenig, wie die psychologische Richtung, zum wahren Inhalt der absoluten Wertschätzung hin, und sie verwickelte in ähnliche, wo nicht noch größere Irrtümer, wie diese. Vor allem schien die ethische Gesinnung wieder durch theoretische Einsicht ersetzt werden zu können, und die theoretische Erkenntnis schien das Glück der Tugend auszumachen. Ihr zu Liebe wollte Spinoza sogar, wie wir schon wissen, die ethischen, auf dem Absoluten ruhenden Religionen des Judentums und Christentums verdrängen, weil die Einsicht in die angebliche Entwickelung des Seienden, d. i. die sogenannte Gotteserkenntnis, als das höchste Gut und folglich als das beste

---

[1]) Eine Kritik der neueren Vertreter dieser Richtung findet sich in der Schrift von Flügel „Die spekulative Theologie der Gegenwart". Über dieselbe schreibt der Verfasser: „Treffliche Fortsetzung von Thilo. Monismus und Pantheismus nicht bloß dem Inhalte nach widerlegt, sondern auch Motive nachgewiesen, aus denen er hervorgegangen." D. H.

[2]) Über den erst jüngst bekannt gewordenen Monismus von Lott und Vogt muß ich mein Urteil noch zurückhalten. (Vergl. die Erläuterungen zum 13. Jahrbuche des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik S. 73. D. H.)

Mittel angesehen wurde, das Streben nach Selbsterhaltung zu befriedigen, und zugleich mit der höchsten Seligkeit verbunden sei. Auch nach Hegel schien wenigstens der Philosoph der Religion entbehren zu können. Dem pantheistischen Monismus Spinoza's, zu dem in der Geschichte der neueren Philosophie der Cartesianismus den Keim gelegt hatte, waren aber der Neuplatonismus, die jüdische Philosophie der sogenannten Kabbala, und der italienische Philosoph Giordano Bruno in gleichem Sinne vorangegangen, und von Spinoza's Weltauffassung hatten sich Lessing, Herder, Goethe, ohne ihr konsequent zu folgen, einige Grundgedanken angeeignet, die so auch in unserer Nationallitteratur Eingang fanden, und unter der Begünstigung der herrschenden philosophischen Systeme seit Fichte bis auf die sogenannten Reformvereine des Juden- und Christentums sich fortpflanzten. Die theoretische Richtung wirkt auch in der Meinung fort, auf die ethischen Wertbestimmungen könnte einmal die fortschreitende naturwissenschaftliche Forschung oder Statistik, eine veränderte Geistesströmung, irgend ein Umschwung in den Verhältnissen durch neue geschichtliche Ereignisse einen Einfluß gewinnen; denn das Ethische scheint nicht unwandelbar festzustehen. Die vorherrschende theoretische Richtung spiegelt sich ferner in einer falschen Art des Bibelstudiums. Dabei handelt es sich doch nach religiöser Auffassung um die welthistorische Urkunde für die Fundamentalwahrheiten des ethischen Geisteslebens. Diese Wahrheiten sollen so weit als nur irgend möglich von allen Menschen ohne Unterschied der Bildung, der Zeiten und Nationalitäten aus jener Urkunde durch eigenes Nachdenken abgeleitet werden, und sie sollen eine Bedeutung gewinnen für die Charakterbildung des Einzelnen, wie für das Leben der Gemeinschaft. Aber eine falsche Art des Bibelstudiums möchte den Wert der Wahrheiten selbst von gewissen Resultaten theoretischer Forschung abhängig machen, z. B. von dem Ergebnis der Untersuchung darüber, ob gewisse Züge der biblischen Schriften geschichtlich seien oder nicht, ob ihr Verfasser älter oder jünger sei, ob er Selbsterlebtes darstelle oder aus fremden Quellen schöpfe u. s. w. Solche Untersuchungen mögen in theoretischer Hinsicht noch so notwendig und wertvoll sein. Die Wahrheiten selbst bedürfen keiner Unterstützung von einer andern Seite her zu

ihrer Begründung, sie leuchten in ihrem eigenen, ewigen Glanze und ruhen auf sich selbst, wie es denn auf andern Gebieten der klassischen Litteratur längst anerkannt ist: der absolute Wert idealer Wahrheiten, der das Gemüt erhebt und reinigt, bleibt sich gleich, mag er an historischen, rein poetischen oder sagenhaften Stoffen haften, weshalb sich die Gesinnung auch durch Übung in der Beurteilung gedachter, poetischer Willensverhältnisse verstärken kann. Die heiligen Schriften mögen sich nun ihrer Bedeutung und Bestimmung nach von aller übrigen Litteratur noch so sehr unterscheiden, jener Grundsatz gilt auch für sie, weil Ethisches seinem innern Gehalte und seiner eigentümlichen Wahrheit nach unabhängig ist von allem Theoretischen. Hierüber hat sich auch Goethe einmal trotz seiner Hinneigung zu Spinoza in den bekannten Worten treffend ausgesprochen:[1] „Echt oder unecht sind bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen. Was ist echt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwickelung dient! Und was ist unecht, als das Absurde, das Hohle, das Dumme! — Die vier Evangelien halte ich für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist." In neuerer Zeit hat sich freilich sogar in die Litteraturgeschichte die der theoretischen Richtung der Ethik entsprechende falsche Meinung eingeschlichen, als ob Untersuchungen über die Umstände, unter denen eine Dichtung zustande gekommen ist, und über die Lebensentwickelung des Dichters, Untersuchungen, die das Verständnis der Dichtung wirklich fördern, zugleich einen Einfluß auf die Beurteilung des ästhetischen Werts der Dichtung gewinnen könnten. Wie vieles scheint mit Rücksicht darauf entschuldigt oder gerechtfertigt werden zu können!

An die kosmisch-monistische Richtung der Ethik haben sich noch weitere Irrtümer geknüpft, wenn auch wiederum nicht gerade bei einem und demselben Denker. Schon Plato hielt das Gute für Seiendes, weil beides beharre, wie denn nachmals auch die

---

[1]) Bei Eckermann III. S. 254 ff.

Patristiker ethische Eigenschaften als Realitäten ansahen. Das Eine Seiende wurde selbst als gut angesehen. Damit war aber der Fehler, daß der bloße Wille gut sein sollte, noch überboten; denn das Eine Seiende wurde bis auf das Urwollen in Fichte's zweiter Periode von je her so angesehen, daß es an sich weder Wille noch Bewußtsein habe. Weil es ferner ein Einziges ist und folglich nur zu sich selbst in Beziehung treten kann, muß es in eudämonistischer Selbstliebe notwendig untergehen. Die Einzelwesen sah aber auch der strenge Monismus nur als Modifikationen des Einen Seienden an, und bei Spinoza kommen ihnen deshalb von der Stärke und Macht, die in dem Einen Seienden liegt, verschiedene Grade zu, je nach der Stufe, die sie in der von ihm ausgehenden Wesensreihe einnehmen. Darnach richten sich dann, wie es der Eudämonismus mit sich bringt, die verschiedenen Gradunterschiede des Guten und des Bösen, das bei ihnen vorkommt. Das Gute selbst, das mit dem Einen Seienden zusammenfällt, hat also verschiedene Grade. Das Böse umfaßt nur die niedrigeren Grade der Stärke und der Macht, und ist folglich nur eine Art des Guten. Das alles ist jedoch nach dem Früheren unmöglich. Bei Geulinx, der mit Malebranche den Übergang von Cartesius zu Spinoza bildete, sind die Einzelwesen bloß der Schauplatz für göttliche Wirkungen und bei Malebranche die Werkzeuge, durch die Gott das Gute verwirklicht. Zu einem Handeln aus eigener Aktivität kann es bei ihnen daher nicht kommen; es findet bei ihnen zwar ein mannigfaltiges Geschehen, jedoch ohne ihr Zuthun statt, weshalb es ihnen keinen Wert verleihen kann. In dieser Passivität geht bei ihnen das Gute gleichfalls zu Grunde, weil sie einem ihre eigene Aktivität ausschließenden Fatalismus unterworfen sind, bei dem sie sich höchstens in dem Bewußtsein sicher und wohlbehalten fühlen können, daß ihnen nichts geschehen kann, als was in der fatalistischen Notwendigkeit eingeschlossen ist. An diese knüpft sich nach Darwin'scher, wie Hegel'scher Vorstellungsweise allerdings auch die Erwartung eines in der Natur selbst liegenden stetigen, gesetzlichen, ja zweckmäßigen Fortschrittes an. Eine fatalistische Notwendigkeit wurde aber schon vor Sokrates betont. Das Eine Seiende war auch der Träger aller Macht und Wirklichkeit

und galt darum in eudämonistischer Weise als das höchste Gut. Wegen des naturgesetzlichen Fortschrittes zu höherer Vollkommenheit konnte alsdann nach Hegel das jedesmalige Wirkliche für seine Zeit immer vernünftig und gut scheinen, wie häßlich es auch an sich sein mochte. Das Böse, das doch selbst eine Art des positiven Wollens ist, war natürlich wieder nur eine Negation. In Wahrheit muß es als eine Art des Wollens auch ein Intellektuelles, Geistiges sein. Wo jedoch das Seiende das Gute sein sollte, lag es nahe anzunehmen, das Böse oder seine Ursache wäre das Nichtseiende, das μὴ ὄν, die Materie, und das Böse wäre neben dem wahrhaft Seienden nur ein Schein, der selbst der Vermittelung durch das Gute bedürfe, um überhaupt da zu sein. Nach Hegel fand das Böse und Schlechte wenigstens immer seine Ausgleichung in der allgemeinen Vernunft der Weltgeschichte, weshalb man sich darüber keinen Kummer zu machen brauchte. Das Eine Seiende war aber auch bei Schleiermacher, wie schon im Altertum, das Allumfassende, das Allgemeine und Ganze, die Totalvernunft. So kam es dahin, daß das höchste Gut, die Versittlichung der in Raum und Zeit gegebenen Natur, der Materie, nur durch die Thätigkeit der Gesamtvernunft erreicht werden sollte. Die Thätigkeit des Einzelnen, des Einzelwillens, der in Wahrheit der unmittelbare Träger des Wertes ist, und von dem der Wert sich erst auf größere Kreise überträgt, trat dahinter zurück. Nicht bloß, daß der Einzelne wie im antiken Staat und der mittelalterlichen Kirche, nur eine Bedeutung für das Ganze und als Glied und Bruchteil des Ganzen haben sollte. — Auf den Einzelnen kam es hier wieder gar nicht an — fast wie es nach dem Lessing'schen Lustspiel auf einen Grafen mehr oder weniger in der Welt nicht ankommt, aber völlig im Widerspruch mit dem evangelischen Christentum, dem vor allem an dem Heil der einzelnen Menschenseele gelegen ist. Schon den christlichen Mystikern, die sich dem Monismus zugewandt hatten, war jedoch das Einzelne wertlos gewesen. Bei Schelling, für den gleichfalls der Allgemein-, der Universalwille das absolut Vorzügliche war, wurde der Wert des Partikularwillens nur nach dem Maße und dem Grade seiner Teilnahme am Allgemeinwillen geschätzt, und wo er in Widerspruch zu demselben tritt, ist er das Prinzip und

die Quelle des Bösen. Es ist das offenbar eine völlige Umkehrung des richtigen Verhältnisses zwischen Einzel- und Allgemeinwillen, und überdies ist die bloße Teilnahme des Einzelwillens am Allgemeinwillen ein ebenso gleichgültiger theoretischer Vorgang, wie das Heraustreten des Einen aus sich und das Sichwiederauflösen des Vielen in die Einheit, welches der Neuplatonismus und Schopenhauer für möglich hielten und worein sie das Gute und Böse setzten. Aus der Lehre des Neuplatonismus zogen daher leichtfertige Gemüter unter den Scholastikern den Schluß, das Einzelne und folglich auch die einzelne sündige Handlung gehe den Weisen und Frommen überhaupt nichts an, da es sich nur um das Aufgehen in das Ganze und Eine handele. Die Stoiker betrachten das Böse, so weit es überhaupt in der Welt vorkomme, nämlich bei dem Einzelnen, wieder als eine Folge der Materie, während bei Malebranche die Sünde daraus hervorgeht, daß das endliche Wesen das ganze Wesen des Allgemeinen nicht in sich darzustellen vermag; in dieser Beschränkung soll gerade die Sünde bestehen, sie soll also wieder eine bloße Negation sein. Bei Schelling kann aber schon deshalb von einer Moralphilosophie gar nicht die Rede sein, weil die ethischen Begriffe gar nicht untersucht werden. Es wird nur nach der theoretischen Richtung seiner Philosophie die Möglichkeit des Guten und Bösen, wie der durch das bewußte Wollen produzierten Handlungen nachgewiesen, und ebenso ist die Schleiermacher'sche Ethik nur eine aus der theoretischen Philosophie abgeleitete Wissenschaft, die daher nichts unmittelbar Gewisses enthält.

Sonach leitet die reelle, die kosmische und monistische Richtung der Ethik so wenig, wie die psychologische und anthropologische, auf den richtigen Weg, den Inhalt des Guten zu bestimmen, und Hume, der sich den englischen Moralisten auf ethischem Gebiete anschloß, scheint recht zu haben, wenn er die theoretische und ethische Betrachtungsweise als disparat verschieden bezeichnet. Von ihrer disparaten Natur hat man eine Ahnung auch schon in dem Unterschied finden wollen, der in Griechenland zwischen φύσις und νόμος gemacht wurde. Die theoretische Betrachtungsweise hat aber in der Geschichte der Philosophie von je her vorgeherrscht, und es scheint

sogar leicht, wie wenn eine andere Betrachtungsweise gar nicht möglich sei. Darüber im nächsten Paragraphen.

§ 7.

Die ethische Betrachtungsweise und das Willensverhältnis.

Wir müssen eine andere Betrachtungsweise als die theoretische zu gewinnen suchen, um das Wesen und den Inhalt des Guten zu finden. Was nun das auch für eine Betrachtungsweise sein mag, sie muß sich zuverlässig auf den Willen beziehen, weil er der Träger des Wertes ist. Der Wille wird aber durch sein Objekt bestimmt, d. i. durch das, was er will. Dadurch darf jedoch nicht sein Wert bestimmt werden, wie wir längst wissen, davon darf das Urteil über seinen Wert nicht abhängig sein. Der Wille darf also nicht um des Gewollten willen vorgezogen, gelobt werden; denn das ist die relative Wertschätzung und durch diese dringt man nicht zum Gesetz, zur Norm für den Willen vor, und man findet folglich den Maßstab nicht, an dem sein Wert erst gemessen werden muß, damit er als gut erkannt werde, man findet wohl Güter, aber nicht das Gute an sich, das absolut Wertvolle und Vorzügliche. Wie können wir uns aber vor der Gefahr schützen, daß sich unsere Wertschätzung des Willens doch unvermerkt auf seine Objekte richte? Offenbar nur dadurch, daß wir von dem Wollen, dessen Wert bestimmt werden soll, alle Objekte, alle Materie wegdenken. Lassen wir jedoch jegliches Objekt vom Wollen weg, so scheint von dem Wollen gar nichts zur Betrachtung übrig zu bleiben, und der absolute Wert, der nachgewiesen werden soll, soll doch in der Beschaffenheit des Willens liegen. In der That fällt der Wille selbst hinweg, wenn er ohne Objekt gedacht wird. An dem, was er will, wird er gerade erkannt. Das ist schon empirisch gewiß. Die Psychologie weist aber auch, beiläufig bemerkt, ausdrücklich nach, daß die Vorstellung von einem Objekt unter den Bedingungen, unter denen ein Wille überhaupt entstehen kann, gerade das Wirkende im Willen ist. So kann folglich das Weglassen des Objekts nicht gemeint sein, daß der Wille überhaupt kein Objekt haben solle; denn damit wäre ja der Träger des Wertes, das

Objekt der Beurteilung selbst aufgehoben, und dann wäre auch alle Beurteilung des Wertes unmöglich. Das Weglassen des Objekts kann nur den Sinn haben: damit dem Willen der Wert nicht von seinem Objekte komme, wie bei der relativen Wertschätzung, soll kein bestimmtes Objekt bei ihm gedacht werden. Irgend ein Objekt ist ihm immer notwendig. Das Objekt soll nur nicht das Kriterium für den Wert des Willens sein; für dessen Wert soll es vielmehr ganz gleichgültig sein, welches Objekt es sein möge. Bei seiner Beurteilung soll also keine Rücksicht auf ein bestimmtes Objekt genommen werden, und durch ein solches Losreißen von den Objekten wurde auch schon bei Fichte, wie bei Schelling, der Eudämonismus im Prinzip ausgeschlossen. Setzt nun die Beurteilung jede Rücksicht auf ein bestimmtes Objekt bei Seite, so kann sie ganz gewiß nicht relativ ausfallen. Freilich kann sich dann, wie es scheint, auch keine so verschiedenartige Beurteilung ergeben, wie es die ethische thatsächlich ist. Es muß doch mindestens die Beurteilung eines guten und die Beurteilung eines bösen Willens, jede als eine besondere und von der andern verschiedene, sich ergeben, wenn auch sonstige Unterschiede bei der Beurteilung nicht vorkommen sollten. Läßt man aber bei dem Wollen die Rücksicht auf ein bestimmtes Objekt weg, dann ist das Wollen von einerlei Art, und eines und dasselbe kann nicht verschieden, jetzt als gut und dann als böse beurteilt werden, wenn man dem Subjekt keinen Einfluß auf die Beurteilung gestattet. Ja, wenn die Neigungen, Interessen, Wünsche, Begehrungen des urteilenden Subjektes in die Beurteilung sich einmischen dürften, dann würde gleichsam eine verschiedene Beleuchtung auf das Wollen fallen, und wenn das Objekt der Beurteilung auch ein und dasselbe Wollen wäre, so würde doch eine verschiedenartige Beurteilung sich ergeben, weil das Wollen unter verschiedene Reflexionsgesichtspunkte fiele. Dieser Ausweg ist uns jedoch abgeschnitten, weil die Beurteilung nur eine willenlose, objektive sein kann, wobei sich das Subjekt allein durch die objektive Natur und Beschaffenheit des zu beurteilenden Wollens motivieren lassen darf. Unter dieser Voraussetzung kann bei einem und demselben Wollen auch nur einerlei Beurteilung stattfinden, wie schon die logische Wahrheit bei einem

und demselben nur eine einzige und, so oft sie gedacht werden mag, doch nur die gleiche sein kann. Dann kann sich aber auch nicht eine so verschiedenartige Beurteilung ergeben, wie es die ethische sein muß, und sie muß doch, wie wir schon sagten, mindestens so verschiedenartig sein, daß der Gegensatz von gut und böse sich scharf ausprägt. Soll das der Fall sein, so muß in dem objektiven Wollen selbst, welches zu beurteilen ist, eine Mannigfaltigkeit liegen. Die Mannigfaltigkeit kann nun in das Wollen nicht durch die Rücksichtsnahme auf verschiedene Objekte kommen; denn diese sind ja aus dem Wollen ausgestoßen. Es bleibt folglich nur der eine Fall übrig. Das Einzelwollen ist doch zuvörderst zu beurteilen, und bis jetzt haben wir es stillschweigend als ein einfaches Einzelwollen gedacht. Aber nunmehr zeigt sich, es muß ein mannigfaches, zusammengesetztes Einzelwollen sein, damit die verschiedenartige ethische Beurteilung entstehen kann. Allerdings kann es auch nicht bloß ein mehrfaches Wollen in der Art sein, daß ein jedes isoliert für sich bestände; das mehrfache Wollen würde dann nur eine Summe von mehreren einfachen Wollen sein, und eine wirkliche Verschiedenheit der Beurteilung würde so auch nicht entstehen. Soll sie wirklich entstehen, so muß das mehrfache Wollen in Beziehung unter einander, in Verhältnis zu einander stehen. Die Beziehungen und Verhältnisse unter den mehreren Willen würden sich dann mannigfach abgeändert denken lassen, und wenn folglich bald das eine, bald das andere Verhältnis zu beurteilen wäre, so würde eine verschiedenartige objektive Beurteilung sich ergeben, wie es notwendig ist. Hieraus ersehen wir, wir haben den Anfangspunkt von Lob und Tadel im Gegensatz zum allgemeinen und persönlichen Wollen früher doch noch nicht genau genug bestimmt. Wir sagten, es sei der einzelne Willensakt. Damit war jedoch zur Lösung des ersten Grundproblems der Ethik, das sich an den Begriff des Willens knüpft, nur der erste Schritt gethan, wie wir jetzt den zweiten Schritt thun; denn in Wahrheit ist er es erst, wenn er im Verhältnis zu anderm Wollen gedacht wird, in Wahrheit ist der Anfangspunkt von Lob und Tadel ein Willensverhältnis, ein Verhältnis von mehreren Einzelwillen zu einander. Das einfache Wollen für sich allein würde auch an sich gleichgültig

und wertlos sein, und könnte folglich nur theoretisch untersucht werden, ganz ebenso wie die Dinge als Träger von Eigenschaften, die sie ohne ihre Schätzung als Güter haben, nur der rein theoretischen Untersuchung überlassen bleiben müssen. Aber wenn das einfache Wollen, mit anderem Wollen zusammengenommen und in Verhältnis dazu gesetzt, als Glied eines Willensverhältnisses gedacht wird, so kann es einen Wert oder Unwert in sich enthalten und darauf hin beurteilt werden. Hiermit stimmt auch die Logik zusammen. Ihr glaubte ein Teil der sogenannten kleinen Sokratiker nur dadurch entsprechen zu können, daß S bloß als S, nicht als P gedacht werde. In Wahrheit muß die Logik die Frage: wie kann S fordern, zugleich nicht als S, sondern als P gedacht zu werden? dahin beantworten: das ist nur möglich wegen der Beziehung von S zu einem andern, R.[1]) Wenn indes auch ein Willensverhältnis als der Anfangspunkt von Lob und Tadel vorausgesetzt werden muß, so ist es trotzdem möglich, daß eine einzelne Handlung, z. B. die Trunkenheit, verurteilt werden müßte, was man unter jener Voraussetzung geleugnet hat. Jene Handlung müßte nur z. B. im Vergleich zu einem guten Vorsatz oder zu einem als gültig anerkannten Grundsatz und Gesetz betrachtet werden, und sie wäre dann nicht gleichgültig, wie es die einzelne Handlung bei einem Teile der Scholastiker, der dem Monismus zuneigte, sein sollte.

Wir sind jetzt unserm Ziele, das Wesen des Guten zu bestimmen, einen wesentlichen Schritt näher gerückt. Wir wissen wenigstens jetzt: so gewiß gut und böse verschieden beurteilt werden müssen, so gewiß giebt es auch eine Mehrheit von Willensverhältnissen, die nicht auf einander zurückgeführt werden können, sondern selbständig neben einander stehen, also einander koordiniert sind. Sie sind der eigentliche Gegenstand der ethischen Wertschätzung, und da bei ihnen von den Objekten des Wollens abstrahiert wird, so sind es abstrakte Willensverhältnisse, also bloße Formen des Willens. Sie machen die Beschaffenheit des Wollens aus, in der der Wert oder Unwert begründet ist. In ihnen liegt das Gute und das Böse. Bemerkenswert ist, daß schon

---

[1]) Lott, zur Logik S. 15 ff.

Plato ein Maßverhältnis bei dem Guten annahm, das er jedoch nach theoretischen Gesichtspunkten zu bestimmen suchte, und Clarke, der älteste unter den englischen Moralisten, weist auch darauf hin, daß das ethische Urteil über Verhältnisse ergeht. Ebenso Hume. Wenn nun etwa die theoretische Wissenschaft nachweisen sollte, daß das Seiende einfach und relationslos d. i. ohne ein Verhältnis zu anderem gedacht werden müsse, so würde es wiederum offenbar sein, daß es als solches nicht zugleich das Gute sein könne, wofür es der Monismus gehalten hat.

Bis jetzt haben wir indes erst das Objekt der ethischen Wertschätzung näher bestimmt, noch nicht die der Ethik eigentümliche Untersuchungsweise. Wenn aber ein abstraktes Willensverhältnis, das wir als das eigentliche Objekt der Wertschätzung erkannt haben, uns zur Auffassung gegeben ist, so ist es, wie im allgemeinen bei allem Willensstoff, der uns entgegentritt, bei allem, was vom Willen ausgeht oder zu ihm hinstrebt: auch bei dem uns vorliegenden abstrakten Willensverhältnis ist es eine unwillkürliche Notwendigkeit, der wir bei der Auffassung erfahrungsmäßig unterworfen sind und der wir uns gar nicht entziehen können; wenn wir nämlich das Willensverhältnis unbefangen auffassen, so müssen wir ihm unmittelbar einen Wert beilegen oder absprechen, wir müssen es vorziehen oder verwerfen, billigen oder mißbilligen, wofern es nicht völlig indifferent ist. Und zwar erfolgt die Wertschätzung in der Art, daß das abstrakte Willensverhältnis das Subjekt ist, an das sich das Prädikat des Lobes und Tadels anschließt. Es erfolgt also in der Form des Urteils, das ja immer aus Subjekt und Prädikat besteht, und das Prädikat fügt hier zu dem Subjekt, dem Wollen, einen Zusatz hinzu, der Lob oder Tadel ausdrückt. Es ist also ein Urteil des Wohlgefallens oder Mißfallens, das im gegebenen Fall unabweislich sich uns aufdrängt, in ihm ist die ethische Wahrheit, die Entscheidung über gut und böse begründet, und auf Werturteilen über das Wollen und Handeln beruht das Gute schon bei Plato, wie bei den englischen Moralisten. Auch Aristoteles, die Stoiker, H. Grotius, denen das an sich Gute nicht fremd war, kannten das absolute ethische Urteil. Es ist ein uninteressiertes Urteil, wie von einem unparteiischen Zuschauer, sagte

A. Smith; ein objektives Urteil nannten wir es früher, wie es der Richter, der Forscher nach Wahrheit zu fällen hat. Aber die Frage könnte man aufwerfen: spricht ein Urteil des Wohlgefallens oder Mißfallens doch nicht etwa eine relative, von der Lust abhängige Schätzung aus? Das ist jedoch gewiß nicht der Fall. Das Wohlgefallen ist keineswegs eine besondere Art der Lust, die mit der Befriedigung des Begehrens verbunden ist, wie bei der relativen Wertschätzung. Das Gute gewährt wohl Vergnügen. Aber es ist nicht deshalb gut, weil es Vergnügen gewährt, und eine Gelegenheit dazu darbietet, sondern es gewährt Vergnügen, weil es vortrefflich ist. Das Urteil des Wohlgefallens geht also der Lust voran und steht schon vorher fest, die Lust begleitet es nur und folgt ihm nach, wie auch Aristoteles einsieht, freilich mit dem eudämonistischen Zusatz, daß sich das Gute dadurch vollende. Die Lust ist also, wenn auch unzertrennlich verbunden mit dem Wohlgefallen, doch nicht die wirkende Ursache für dasselbe, da die Beurteilung seines Wertes immer schon vorausgesetzt wird, und in dem gleichen Verhältnis steht die Unlust zum Mißfallen. Das Verbrechen erweckt Unlust bei dem, der es als verabscheuungswürdig schon erkannt hat. Aber nicht umgekehrt entspringt der Abscheu aus der Unlust. Das Wohlgefallen oder das Mißfallen wartet ferner auch nicht auf die theoretische Erklärung, ehe es hervortritt, und macht seine Gültigkeit nicht von dem Nachweis seiner Möglichkeit abhängig. Das wäre ja gerade so, wie wenn wir die äußere Erscheinung einer Person, eines Hauses nicht eher für wirklich vorhanden und gültig halten wollten, als bis der Nachweis geführt wäre, wie es möglich ist, daß uns die Erscheinung überhaupt vor Augen tritt. Die Erscheinung gewährt uns eine unmittelbare Erkenntnis, und sie ist uns eine gültige Erfahrungsthatsache, wenn sie uns nicht, wie bei einer Sinnestäuschung, in ein widersprechendes Verhältnis verwickelt. Ebenso wird auf dem Gebiete der inneren Erfahrung das Urteil des Wohlgefallens oder Mißfallens nicht erst aus Datis der Theorie und Metaphysik hergeleitet, wie schon Kant bemerkte. Oder möchte man wirklich an das Wohlgefällige einer edlen Handlung, einer würdigen Gesinnung, an das Verabscheuungswürdige einer bösen That oder Entschließung nicht eher glauben, als bis die Möglichkeit

davon nachgewiesen ist? Das Urteil ist vielmehr ein ursprüngliches Urteil, wenn es nur nicht bloß gewohnheitsmäßig, aus dem Gedächtnis, der Erinnerung wiederholt wird, sondern in jedem einzelnen Fall sich neu erzeugt, sei es auch vielleicht z. B. in Begleitung eines im Gedächtnis aufbewahrten Spruches oder in Angemessenheit zu einer Gewohnheit, und es ist ein unmittelbar Gewisses und Evidentes, wie es jeder in seinem Gewissen unwillkürlich anerkennt, wenn das Willensverhältnis vollkommen klar vorliegt, und das Urteil nicht durch den Einfluß von Affekt, Begierde und Leidenschaft verdunkelt oder verfälscht wird. Solche Gemütszustände können sich wohl einmischen und den Widerspruch erzeugen, daß das Unbedingte, also vom Willen Unabhängige doch als eine Folge von Willenszuständen erscheint; sie können also die innere Stimme, die niemals völlig verstummt, vorübergehend betäuben. Wo sie aber „schweigen", wie sich schon die mittelalterliche Mystik ausdrückte, und der Widerspruch folglich fern bleibt, da tritt bei einem klar gedachten Willensverhältnis auch die ursprüngliche Evidenz und Gültigkeit des Urteils in voller Lauterkeit und Kraft hervor, so daß es dann nicht irrt in seinem Billigen und Verwerfen, wie denn schon Kant und Fichte lehrten, daß das Gewissen nicht irre. Es ist das auch die notwendige Voraussetzung für solche soziale Einrichtungen, wie es Schöffengerichte, Schwurgerichte sind, bei denjenigen Teilnehmern an denselben, die nicht berufsmäßig dafür vorgebildet sind. Die Voraussetzung gilt natürlich nicht minder für alle richterliche Thätigkeit. Kommt dabei doch ein Irrtum vor, so stammt er nicht aus dem Gewissen. Nach Lott [1]) ist überhaupt die allgemeine Voraussetzung für das Entstehen des absoluten Urteils die sog. logische Freiheit einer Intelligenz, deren Gedanken dem Inhalte derselben gemäß sich bewegen und behaupten wider die Turbulenz der Einfälle, d. i. zerstückter, getrübter Gedanken, wider den Eigensinn bloßer Subjektivität, wider blinde Nachbeterei, wider die Zähigkeit bloß herkömmlicher Meinungen. Der Wille mag aber das Urteil, nachdem es ergangen ist, adoptieren, die Person mag es zum Kompaß für ihre Lebensführung machen. Das

[1]) Zur Logik S. 43.

Urteil selbst ist immer ein unwillkürliches, willenloses Urteil, und ein jeder vernimmt es, wo ihm Willensverhältnisse in voller Klarheit zur Auffassung und Betrachtung vorliegen, wenn er sich auf den Standpunkt der Bildung erhoben hat, daß ihn nicht Affekte und Begierden bleibend beherrschen. Schon der Apostel Paulus weiß, daß die Beurteilung als ein Gesetz auch den Heiden in das Herz geschrieben ist, und sie ist ihm der heilige, göttliche Geist,[1]) der in uns wohnt. Ist er geweckt, so ist der Anfang der sittlichen Gesinnung erreicht, und man hat sich über die absolute Roheit in sittlicher Hinsicht erhoben; denn das ethische Urteil über die Willensverhältnisse kennen und innerlich vernehmen heißt das an sich Löbliche und Vorzügliche des Wollens und Handelns kennen. Freilich besteht das Leben aus einer unendlichen Menge von Willensverhältnissen, und es läßt sich erwarten, daß nicht alle die gleiche Klarheit besitzen, um das Urteil wach zu rufen. Es würde folglich darauf ankommen, die Grundverhältnisse zu finden, welche die zu voller Evidenz des Urteils erforderliche Klarheit in sich trügen und worauf alle übrigen Willensverhältnisse zurückgeführt werden könnten. Man sage nur nicht, wir stellten für das unbedingte Urteil über das Willensverhältnis Bedingungen auf: Klarheit des Verhältnisses, Unabhängigkeit von störenden Gemütszuständen und nicht bloß gedächtnismäßige Reproduktion des Urteils. Das sind doch nur Bedingungen für die Auffassung des Willensverhältnisses; das Urteil über das Willensverhältnis selbst hängt davon nicht ab.

Gesetzt nun, es gelinge die Grundverhältnisse des Einzelwollens aufzufinden, so sind darin wirklich Maßstäbe und Normen für gleichartiges Wollen und Handeln enthalten, d. i. alles gleichartige Wollen ist ebenso zu beurteilen, und zwar sind es objektive, allgemeingültige Maßstäbe, weil sie in der Beschaffenheit des Wollens selbst liegen, im Unterschiede von den wechselnden und differierenden subjektiven Maßstäben, die vom Willen aufgestellt werden können. Man darf auch nicht glauben, irgend einmal über jene Maßstäbe

[1]) Im Römerbrief. (2, 14, 15; vergl. Hendewerk, die biblische Metaphysik und der Realismus des Christentums S. 21 ff. D. H.)

hinausgehen zu können, wie man z. B. das eine Seiende des Monismus für übergut und übervernünftig gehalten hat, oder wie Schelling ein Absolutes angenommen hat, das über Freiheit und Notwendigkeit, über Bewußtes und Bewußtloses, und Schleiermacher ein solches, das als ein innerlich Notwendiges über Lob und Tadel hinausliege. Durch die Anerkennung feststehender, objektiver Maßstäbe wird aber die Ethik eine normative Wissenschaft, insofern aus ihr Forderungen, Ansprüche, Gesetze des Sollens sich ergeben, die im Inhalt und Begriff des Guten liegen, während sie die theoretische Wissenschaft als solche nicht kennt; diese kennt nur das faktische und gesetzmäßig-notwendige Sein und Werden, aber kein Sollen. Sie stellt zwar z. B. Sprachgesetze oder äußere Naturgesetze fest; daß man sich ihnen aber im einzelnen Fall unterwerfen, daß man mit Rücksicht darauf das eine thun, das andere unterlassen, daß man sich über das natürlich Notwendige nicht hinwegsetzen soll, ist immer eine ethische Forderung, und der Wille, die Person erlangen durch Unterwerfung unter die ethische Forderung eine Autorität, eine Würde, die ihnen an sich nicht zukommt. Die Ethik wird allerdings zugleich ein Stützpunkt für die theoretische, erklärende Wissenschaft selbst. Da diese den Wert nicht aus sich selbst schöpfen kann, sondern voraussetzen muß, so bietet die Ethik ihr den Wert dar, nachdem das Urteil darüber festgestellt ist, und sie kann dann versuchen, es aus psychologischen oder noch tiefer liegenden Gründen auch theoretisch zu erklären. Die Ethik darf nur nicht selbst in theoretische Nachweisungen, in ein Ableiten und Erklären aus Naturgesetzen, aus Naturtrieben, eingebildeten Geistesvermögen oder ursprünglich dem Geiste innewohnenden Zwecken sich verlieren und darin das eigentliche Fundament der Wertschätzung erblicken; denn die ethische Wissenschaft verfehlt dann ihren Zweck und gerät in die größten Irrtümer hinein. Sie ist keine theoretische Wissenschaft. Sie forscht nicht den Ursachen und Gesetzen für das Dasein und Werden, nicht einmal für das Dasein und Werden des Guten und Bösen nach, sie deckt nicht die Triebfedern des Willens auf, sie beschreibt und erzählt nicht, was ist und geschieht, sie giebt darüber keine statistische Übersicht. Sie ist eine beurteilende Wissenschaft, sie normiert bloß den Wert und Unwert, sie weist

nur den Begriff und Inhalt des Guten und seine Gültigkeit nach. Sie stellt damit fest, daß dieses gut und jenes schändlich ist, also nach Aristoteles das ὅτι, das quod est nach scholastischem Ausdruck, freilich nicht bloß in affirmativem Sinne als eine nackte Thatsache, sondern zugleich in dem apodiktischen Sinne: es kann gar nicht anders sein vermöge der unwillkürlichen Notwendigkeit, an die wir gebunden sind. Aber sie erklärt weder gut noch böse aus Naturgesetzen, sie weist nicht den Realgrund von beiden, nicht das διότι, das Woher und Warum? nach, auf das auch Schopenhauer dringt; unbekümmert um das, was ist und geschieht, und warum es nach Naturgesetzen vielleicht sein und geschehen muß, oder sein und geschehen kann, stellt sie die Normal- oder Idealgesetze auf, also Gesetze darüber, was sein und geschehen soll. Es ist das eine ganz selbständige, von der theoretischen völlig verschiedene Betrachtungsweise, wie auch Hume erkannte, es ist die beurteilende, den Wert bestimmende Betrachtungsweise im Unterschied von der theoretischen, und sie ist es in dem gleichen Sinne, wie die Ethik selbst beurteilende Philosophie heißt. Die Betrachtungsweise heißt auch die praktische und das bedeutet wiederum nur: es ist die das Wollen und Handeln beurteilende Betrachtungsweise, nach der sich dann das Wollen und Handeln als nach einer Norm richten soll. In demselben Sinne heißt die Ethik selbst praktische d. i. gleichfalls nur beurteilende, normierende Philosophie, und es eröffnen sich somit in der That auch praktische Quellen der Erkenntnis, was die theoretische Auffassungsweise geleugnet hat. Die beiden Betrachtungsweisen schließen indes einander nicht aus, d. i. sie sind einander nicht entgegengesetzt. Sie sind nur disparat von einander verschieden, wie schon Hume lehrte, folglich trotz aller Verschiedenheit doch vereinbar. Daher können sie einander ergänzen. Eine jede Handlungsweise kann z. B. sowohl nach ihrem Werte in ethischer Hinsicht als theoretisch nach ihrer Möglichkeit und Ausführbarkeit untersucht werden; es kann also ganz unabhängig davon, was sein und geschehen soll, auch überlegt werden, ob und wie es sein und geschehen kann. Die Ethik darf nur nicht mit der theoretischen Wissenschaft der Metaphysik und der davon abgeleiteten Psychologie in ihrem Ausgangspunkt, durch Ein Prinzip für Natur- und Sitten-

gesetz verknüpft werden, sie muß vielmehr als eine ganz selbständige, von Metaphysik und Psychologie völlig unabhängige Wissenschaft gelten, weil zwischen Sein und Sollen kein Übergang möglich ist, d. i. weil von dem, was ist und geschieht, oder von dem, was sein und geschehen kann oder muß, kein in den Begriffen liegender Übergang möglich ist zu dem, was sein und geschehen soll, und ebenso wenig umgekehrt. Kant hielt das in der Kritik der Urteilskraft leider doch noch für möglich, wenn auch nur für einen Verstand, der nicht der unsrige sein sollte. In Wahrheit kann aus dem einen niemals von selbst das andere folgen; wenn also das eine feststeht, so ist dadurch das andere noch keineswegs mit Notwendigkeit gesetzt. Was sein soll, ist darum doch gewiß noch nicht und kann vielleicht in einem bestimmten Falle gar nicht sein, und was ist und vielleicht sein muß oder wenigstens sein kann, soll darum noch nicht sein. Wohl aber läßt sich vielleicht, wie schon gesagt, nicht bloß das Urteil über das Wertvolle, nachdem es für sich festgestellt ist, aus realen, psychologischen Erklärungsgründen ableiten, sondern es lassen sich auch da, wo es sich um Anwendung der Ethik handelt, wie in der Pädagogik und anderen Teilen der angewandten Ethik, die Naturgesetze der äußeren Welt und des Geistes vielleicht so lenken, daß das, was nach dem Normal- und Idealgesetze sein und geschehen soll, nach theoretischen Gründen, also nach Naturgesetzen auch wirklich werde oder es mehr und mehr werde. Die Ethik und die theoretische Wissenschaft fallen also gewiß nicht auseinander, so daß unter ihnen gar keine Verbindung und kein Zusammenhang bestände. Die Ethik ist aber auch ebenso, wie die Metaphysik, eine philosophische Fundamentalwissenschaft, weil eine jede auf einem eigentümlichen Teile unseres Erfahrungskreises auferbaut ist. Die ethische Betrachtungsweise ist jedoch eine solche, an die bloß Vernunftwesen gebunden sind. Den Naturgesetzen sind auch die Tiere unterworfen, und weil sie nur Naturgesetzen unterworfen sind, von der Naturnotwendigkeit es aber keine Ausnahme giebt, [1]) so erscheinen sie von selbst in sich harmonisch.

[1]) Auch ein göttliches Wunder, wie es die Religionswissenschaft für möglich hält, ist nach metaphysischen Grundsätzen nicht als eine Ausnahme aufzufassen.

Der Mensch dagegen ist noch andern als den natürlichen Gesetzen unterworfen, nämlich den Normal- oder Idealgesetzen, und von der ethischen Notwendigkeit kann man auch abweichen, weil die Übereinstimmung mit ihnen von einem Standpunkt der Bildung abhängt, auf den man sich erst erheben muß. Deshalb entsteht bei dem Menschen leicht eine Kollision zwischen den natürlichen und idealen Mächten, so daß er in Zwiespalt mit sich gerät, und die Harmonie zwischen beiden ist für ihn nur ein Ziel, das erreicht werden soll. Menschen, welche nur Naturgesetze und Triebfedern des Willens, die daraus hervorgehen, anerkennen, Menschen also, die sich nicht nach Normalgesetzen richten, sondern z. B. bloß blinden Gewohnheiten folgen, bleiben mindestens auf dem Standpunkt des Tieres stehen, das keine Normalgesetze kennt, aber auch keinen Willen hat. Die Menschen sind aber eines Willens fähig, für den allein Normalgesetze gelten, und sie stehen folglich in Wahrheit noch niedriger als die Tiere, wenn sie doch die Normalgesetze ignorieren, und sich und andere bloß aus den Umständen und Bedingungen ihres Lebens begreifen wollen, wie es bei Pflanzen und Tieren geschieht. Die Menschen müssen sonach auch nach den Normalgesetzen beurteilt, sie müssen für ihre Handlungen und Gesinnungen zur Verantwortung gezogen werden. Wer sich bloß mit der theoretischen Betrachtung und Wissenschaft begnügt, versäumt gerade das, was ihm selbst und dem Leben den höchsten Wert verleiht und was schon Sokrates für einen jeden nicht bloß als das Allernotwendigste, sondern auch als das ihm am allernächsten Liegende ansah, da er das Gesetz dafür in seinem Innern unmittelbar erkennen kann. Trotzdem darf der beurteilenden Auffassungsweise, der sogenannten praktischen Vernunft nicht etwa ein Primat vor der theoretischen Vernunft zugeschrieben werden, wie es von Shaftesbury geschah; denn Theoretisches kann für das Wissen nicht nach ethischen Gesichtspunkten entschieden werden. Wahrheit und Irrtum muß auf theoretischem Gebiete ebenso für sich nach eigenen Gesetzen entschieden werden, wie auf ethischem Gebiete. Ein jedes der beiden Gebiete folgt eigentümlichen, selbständigen Prinzipien.

Man darf endlich auch nicht denken, die Ethik nehme gegenüber der theoretischen Wissenschaft eine ganz ungewöhnliche und

singuläre Stellung ein. Ganz ebenso verhält es sich vielmehr mit der Logik. Sie stellt gleichfalls bloß Normalgesetze für das Denken auf, die sich aus der widerspruchslosen Gebundenheit desselben an die objektive Natur der Dinge, an die Natur des zu Denkenden ergeben[1]); sie lehrt also auch nur, wie gedacht werden soll, im Unterschied davon, wie wirklich gedacht wird, und ohne einen theoretischen Nachweis darüber, wie es dahin kommen kann, daß so gedacht werde, wie gedacht werden soll, und wie die Normalgesetze selbst zu stande kommen. Freilich strebt das auch eine reelle, metaphysische Logik an. Noch näher als die Logik steht der Ethik die Ästhetik, wenigstens wenn sie als Formaläſthetik und nicht gleichfalls als reelle, metaphysische Ästhetik ausgebildet wird. Nicht bloß, daß diese ebenfalls nur Idealgesetze aufstellt ohne alle Frage darnach, wie sie entstanden sind und wie man dahin kommt, daß man ihnen entspricht. Sie weist auch nach, wie das Gute und Böse in Formen des Willens, so ist das Schöne und Häßliche in Verhältnissen, Formen von gleichartigem Stoff, der nicht gerade Wille ist, begründet z. B. der Parallelismus und die Symmetrie von Linien, Strophen u. s. w., die Konsonanz von Tönen, Farben, der Rhythmus. Die Gesetze werden gleichfalls durch Urteile des Wohlgefallens und Mißfallens aufgestellt, die von Wille und Launen, von Lust und Unlust nicht abhängig sind, und die Gültigkeit besitzen, wenn gleich Ungebildete davon abweichen. Das Wohlgefallen geht hier ebenso, wie bei dem Guten, der Lust voran, die sich daran erst anschließt, und man sieht, daß die besondere Art der Wertschätzung, welche auf gut und böse gerichtet ist, von einer ganzen Reihe anderer Arten der Wertschätzung, wie zunächst bei dem Lustbringenden, dem Nützlichen, dann aber auch bei dem Schönen vorkommen, unterschieden werden muß, während alle diese Arten z. B. noch bei Aristoteles in großer Verworrenheit mit einander gemischt sind. Die Verwandtschaft zwischen Ethik und Ästhetik hat in der Geschichte der Philosophie zuerst Plato und unter den Neuern zuerst Shaftesbury, zum Teil auch Kant erkannt. Kant bezeichnet z. B. die Denkungsart nach moralischen Gesetzen als

---

[1]) Lott, Zur Logik § 18.

eine Form der Schönheit, die bewundert wird und Wohlgefallen erzeugt. Für das alte Griechenland war es sogar ein Nationalzug, das Schöne mit dem Guten in der engsten Verbindung zu denken und dieses als eine Art von jenem anzusehen, worauf schon der bekannte Ausdruck für den Sittlich-Guten καλὸς κἀγαθὸς hinweist. Bei Plato wird das Wohlgefallen am Sittlichen ausdrücklich als ein ästhetisches bestimmt, das aus verständiger Einsicht hervorgehe, und auch bei Cicero ist das Sittliche ein decorum et honestum, offenbar nur eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks in das römische Sprachidiom. Aus dem Sprachgebrauch der Bibel ergiebt sich ebenfalls die ästhetische Auffassung des Löblichen und Guten, z. B. in dem Spruch von dem, was wohl lautet.[1]) Der Zusammenhang, in dem das Gute mit dem Schönen steht, brachte es auch mit sich, daß die Formalästhetik, welche von Lessing begründet, von Kant einige Schritte weiter fortgeführt worden war und durch diesen auf Schiller überging,[2]) eine Vorarbeit für die Ethik wurde. In der Herbartischen Schule werden beide Wissenschaften unter dem Namen einer allgemeinen Wissenschaft der absoluten Wertbestimmungen oder unter dem Namen einer allgemeinen Ästhetik zusammengefaßt. Rob. Zimmermann hat sogar den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß die Grundverhältnisse für den absoluten Wert und Unwert der Willen dieselben sind, wie die für andere Stoffe, welche nicht Willen sind[3]); darauf werden wir zurückkommen. Für die Ästhetik erkennt übrigens selbst Schopenhauer die willenlose Wertschätzung an, die er als Anhänger der relativen Wertschätzung für die Ethik leugnet. Zur Auffassung des Schönen,

[1]) Phil. 4, 8. vergl. die Schrift von Heudewerk: Principia ethica a priori reperta in libris sanctis V. et N. Testamenti obria § 80, sowie dessen Kommentar zu Jesaja, in dem der Verfasser es sich zur Aufgabe gemacht hat, „die Wahrheit der praktischen Ideen, wie sie Herbart zuerst aufgestellt hat,“ sowie „die Richtigkeit des Satzes, daß die sittlichen Begriffe ästhetische sind, in der Bibel streng exegetisch nachzuweisen“ I. Theil S. XV. D. H.

[2]) Siehe jedoch „Erläuterungen zum Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik“ 1876, S. 71.

[3]) Den jüngst von Vogt im „Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik“ 1880 S. 171 erhobenen Widerspruch muß ich leider wieder vorläufig übergehen.

sagt er, ist die erste Hauptbedingung das willensreine Subjekt des Erkennens, d. i. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke; denn beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung entschwindet der Wille ganz aus dem Bewußtsein.

Für die Ethik aber erkennt auch schon Kant formale Bestimmungsgründe des Willens an anstatt materieller, empirischer Bestimmungsgründe, denen die relative Wertschätzung folgt. Er lehrte also, wie wir, daß der ethische Wert in einer Form des Willens liege, und nicht in einem zu erreichenden Ziele, in einem herzustellenden Werke oder Resultate, in einer zu hoffenden Wirkung oder irgend einem Objekt, einer Materie des Wollens. Bei Kant spricht jedoch nicht ein Urteil über das Willensverhältnis den darin enthaltenen objektiven Wert aus, sondern ein Imperativ fordert das wertvolle Willensverhältnis, fordert also, daß der Wille, um gut zu sein, in ein Verhältnis der Unterordnung zu einem Gesetz gebenden Willen trete. Die Erörterung darüber wird uns dem Ende unserer einleitenden Betrachtungen entgegen führen.

§ 8.

Die Ethik in der Form der Pflichtenlehre.

Bei Kant ist der gute Wille mit dem gesetzgebenden Willen, dem sich jener unterwirft, in derselben Person eingeschlossen. Schopenhauer leugnet dagegen die Möglichkeit des von Kant angenommenen Verhältnisses, daß jemand an sich selbst einen Befehl richte, dem er doch widerstrebe. Denn zu einem Befehl, sagt er, gehören immer zwei verschiedene Personen, weil zwei verschiedene, einander entgegengesetzte Willen, ein Wille, welcher befiehlt, und ein anderer Wille, dem befohlen wird, der aber widerstrebt, und außerdem ist ein anerkanntes Verhältnis der Unterordnung des einen unter den andern nötig. Daß aber jenes Verhältnis zweier entgegengesetzter Willen, von denen der eine befiehlt, dem andern wegen seines Widerstrebens befohlen wird, sich wirklich in einer und derselben Person ausbildet, ist eine schon seit Jahrtausenden beobachtete Thatsache unserer innern Erfahrung. Es entsteht wirklich in einer Person das Verhältnis unter widerstreitenden

Willen, von denen der eine uns Lust, Nutzen, überhaupt Wohlbefinden in Aussicht stellt und uns dadurch lockt, der andere aber von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus uns davor warnt und in Bezug darauf ein Gebot oder Verbot ausspricht. So schildert schon der Apostel Paulus im Römerbriefe den Konflikt in unserem Innern zwischen dem besseren Willen und dem Willen in unsern Gliedern, in unserm Fleische,[1]) und die ältere Erzählung eines griechischen Philosophen von Herkules am Scheidewege, die vielfach nachgebildet worden ist, schmückt den Seelenkampf in poetischer Weise aus. Hier tritt immer ein Wille, der das absolut Vorzügliche kennt und festzuhalten strebt, in Gegensatz zu einem andern Willen, der ein Gut für sein Wohlbefinden sucht. Von dem absolut Vorzüglichen, das wissen wir nun schon, gehen Ansprüche, Forderungen, Weisungen, Warnungen aus. Denn es liegt in ihm eine Norm, ein Idealgesetz. Wenn daher ein Wille davon abweicht, so tritt ein Sollen hervor, der Wille soll nicht abweichen. Für das Sollen ist aber Pflicht nur ein anderer Name, und es tritt in der Form eines Imperatives, eines Gebots oder Verbots hervor. Pflicht ist nur der stärkste Ausdruck für den Gegensatz der absoluten Wertschätzung zur relativen, der stärkste Ausdruck für das Gebundensein an das Idealgesetz. Ein Eudämonist, wie Schopenhauer, erkennt freilich ein absolut verbindliches Idealgesetz nicht an. Für ihn giebt es daher auch keine Pflicht im wahren Sinne des Wortes. Er folgt ja nur der Begierde, und der Begierde vorschreiben, was sie innerhalb ihrer Richtung thun soll, hat gar keinen Sinn, weil sie schon von selbst zu ihrem Ziele hinstrebt und sich davon ohne Not nicht ablenken läßt. Für Schopenhauer giebt es eine Gebundenheit des Willens an ein Gesetz nur mittels Lohnverheißung oder Strafe, während Kant die Pflicht in ausdrücklichem Gegensatz zu äußeren materiellen Triebfedern, wie Lohn und Strafe, setzte. Ihm ist Pflicht die Notwendigkeit[2]) der Handlung aus Achtung vor dem Gesetz, sie ist ihm darum auch der Ausdruck für die ethische Notwendigkeit des Widerstrebens gegen die Begierde, während Schopenhauer den Ursprung der Pflichtenlehre mit dem Ausdruck

[1]) Röm. 7, 15, ff. D. H. — [2]) § 3, S. 23.

der tiefsten Verachtung auf den Dekalog zurückführt. Er thut das in demselben Ton und Sinn, wie so häufig die Parteileidenschaft des Tages wegwerfend vom Judentum überhaupt spricht. In der That ist der Pflichtbegriff zuerst auf dem Boden des Judentums und Christentums ausgebildet worden; aber es ist das ein großer Vorzug der beiden Religionen, und sie genießen ihn darum, weil es wahrhaft ethische, auf der Anerkennung des Absoluten ruhende Religionen sind. Nur die Stoiker hatten angefangen, wenn auch im Widerspruch mit ihrer allgemeinen Weltansicht, den Grund zum richtigen Begriff der Pflicht zu legen, während bis dahin die Pflicht nur das Verhalten sein sollte, das man beobachten müsse, um das höchste Gut zu erreichen. Unter dem Einfluß des Christentums nahm dann die Ethik die Form einer Pflichtenlehre an, wie sie sonst die einer Güter- oder einer Tugendlehre angenommen hat. Im Geiste der Pflichtenlehre war auch das Gesetz der oberste Begriff der christlichen Scholastik, und blieb es in der darauf folgenden Zeit des Naturrechts, d. i. in der Zeit, als die Ethik vorzugsweise vom Standpunkte des Rechts und des Staates aus bearbeitet wurde. So war noch zur Zeit Kants die Pflichtenlehre die hergebrachte Form der Ethik, und Kant behielt diese Form bei, ohne seine Kritik darauf zu richten, ob es auch eine gültige Form sei. Er ging daher gleichfalls in seiner Ethik von einem Imperativ, einem Pflichtgebot und dem der Pflicht zu Grunde liegenden Gesetz aus. Da nun ein Imperativ von einem Willen ausgeht, so verwandelte sich auch bei ihm die praktische Vernunft d. i. die ethische Wertschätzung in ein Begehrungsvermögen, und den Worten nach schien folglich doch, wie wir schon wissen, der ethische Wert vom Willen festgesetzt zu werden, von dem er unabhängig ist. Im sogenannten Naturrecht hatten aber auch, wie schon gesagt, die Lehren von Recht und Staat ein Übergewicht über die übrigen Theile der Ethik erlangt, und in jenen muß auf das Handeln, wie wir sehen werden, noch mehr gedrungen werden, als in diesen, die bloße Gesinnung genügt ihnen ganz und gar nicht. Daher wurde der Imperativ, das höchste ethische Gebot, bei Kant so ausgesprochen, daß er nicht principaliter den Willen, die Gesinnung normierte, wie es sein sollte, sondern das Handeln. Sein Imperativ forderte also, daß

das Handeln dem Gesetze angemessen sei. Aber Kant kannte den Unterschied zwischen Gesinnung und Handeln, den zuerst die Stoiker ausgebildet hatten, recht gut. Er wußte, daß der eigentliche Quellpunkt des moralischen Wertes nicht das Handeln, sondern die Gesinnung der Wille sei. Wenn daher auch sein Imperativ für das Handeln ausgesprochen wurde, so durfte darin doch die Beziehung auf die Maxime des Wollens, das eigentliche Prinzip für das Handeln, nicht fehlen. Der Imperativ mußte also außer der Forderung, daß das Handeln dem Gesetz angemessen sei, auch die andere Forderung enthalten, daß bei dem Handelnden zugleich die Maxime des Wollens, sich nach dem Gesetz zu richten, notwendig sei. Zur Moralität genügt es ja in der That nicht, daß sich bloß das Handeln dem Gesetz unterwerfe, daß also bloß geschieht, was das Gesetz fordert. Es muß auch der Wille, sich dem Gesetz unterzuordnen und das Handeln ihm zu unterwerfen, vorhanden sein, und außerdem darf dem Sittengesetz auch das äußere Kriterium der Sittlichkeit nicht fehlen, die Allgemeingültigkeit; denn niemand darf Ausnahmezustände und Entschuldigungen dem Gesetze gegenüber für sich in Anspruch nehmen, die nicht durch das Gesetz selbst begründet sind. Wo das doch der Fall ist, da ist es immer der Ausfluß der Subjektivität, welche selbst das Maß aufstellen will nach relativer Schätzung, statt ihren Willen dem Gesetz rückhaltlos zu unterwerfen. So kann man sich schon denken, welchen Inhalt Kant's Imperativ, das höchste Gebot seiner Ethik, haben muß, man braucht bloß die vorher einzeln aufgezählten Stücke zusammenzufügen, und steht es einmal fest, daß die Ethik von einem Gebote, einem Gebote für das Handeln, ausgehen muß, so ist es auch ein notwendiger Inhalt. Aber eines ist doch nicht im voraus zu erwarten, was bei dem Kantischen Pflichtgebot wirklich vorkommt. Es begegnete nämlich Kant ein seltsames Mißgeschick. Die Moralität des Willens hängt doch, wie wir nachgewiesen haben, und wie auch Kant lehrte, nicht von seinen Objekten ab. Ohne Rücksicht auf sie muß der Wille einen Wert haben, für den wahrhaft moralischen Willen darf es ja keine materialen, empirischen, von den Objekten hergenommenen Bestimmungsgründe geben, sondern nur formale, in dem Verhältnisse zu anderem Wollen liegende. Statt aber von

dem Willen, der sich dem Gesetz unterordnet und darum gut ist, die Objekte wegzulassen, damit das Prinzip der Ethik formal bleibe, läßt Kant von dem Gesetze das, was das Gesetz will, also seinen Inhalt hinweg. Daher lautete denn Kant's 'oberstes Sittengesetz: Handle so (es ist ja ein Imperativ für das Handeln) — handele so, daß du wollen kannst (die Maxime der Gesinnung als das Prinzip des Handelns darf ja nicht fehlen) — handele so, daß du wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle ein allgemeines Gesetz werden (die Maxime des Wollens muß in der That eine allgemein gültige sein), oder was dasselbe ist, handele so, daß du wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle in eine allgemeine Gesetzgebung hineinpassen oder darin aufgenommen werden. So war wirklich ein formaler Bestimmungsgrund für den Wert des Handelns erreicht. Was es auch für eine Maxime des Wollens sein mag ihrem Inhalte nach, sie muß ein allgemeines Gesetz werden können. Aber das Gesetz, dem sich der Wille unterordnen und dem er sein Handeln unterwerfen sollte, um gut zu sein, war völlig inhaltsleer. Es war ganz ähnlich, wie bei Aristoteles. Aristoteles setzte die ethische Tugend im Unterschied von seiner sogenannten theoretischen Tugend, die im Wissen bestand, in ein gewisses Mittelmaß des Verhaltens zu den mit Lust und Unlust verbundenen Gemütszuständen. Darnach hat im vorigen Jahrhundert der bekannte Popularphilosoph Engel die Erzählung Tobias Witt entworfen, in der immer zwei Geschichten zusammengehören, und die Formel von Aristoteles klingt an den Spruch μηδὲν ἄγαν an, der gleichfalls an einer der Säulen in der Vorhalle des delphischen Tempels angeschrieben war. Aber der Maßstab, wonach das Zuviel und Zuwenig und die rechte Mitte zwischen beiden abzumessen war, fehlte. Ebenso sollte bei Kant das Gesetz allgemein, allgemeingültig sein, und der Wille sollte dadurch einen absoluten Wert erhalten, daß er sich dem Gesetze unterwerfe. Aber es war nicht angegeben, wovon es abhänge, daß die Maxime des Handelns ein allgemeines Gesetz werde und in eine allgemeine Gesetzgebung hinein passe. Worauf also die Güte der Maxime beruhe und was demnach den Inhalt und Begriff des Guten ausmache, blieb unbestimmt. Dafür waren besondere Gründe nötig.

Damit verlor zunächst das oberste Sittengesetz seine prinzipielle Bedeutung. Indem aber Kant bei der Anwendung seines Imperativs, damit derselbe einen Inhalt gewinne, anderweitige Gründe geltend machte, begegnete ihm noch ein anderes Mißgeschick: Kant, der den absoluten Wert des Guten am stärksten betont und die eudämonistische Richtung der Moral am entschiedensten verworfen hatte, recurrierte jetzt selbst auf eudämonistische Gründe, um die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Maximen darzuthun, welche ein allgemeines Gesetz werden und dadurch seinem Pflichtgebot einen Inhalt verleihen könnten. Wollte ich mir z. B. gestatten, ein Versprechen nicht zu halten, um mir dadurch einen Vorteil zu verschaffen, hieß es dem Sinne nach, so würde dieser Zweck selbst vereitelt werden, sobald es eine allgemeine Maxime wäre, daß man sich das gestatten könne; denn niemand würde dem andern mehr glauben. Das ist sicherlich eine eudämonistische Erwägung, und eudämonistische Grundsätze drängen immer herbei, wenn das absolut Gültige nicht klar erkannt wird.

Was wir bisher gegen die Pflichtenlehre eingewendet haben, ist indes nur gegen die von Kant gerichtet. Es läßt sich aber auch allgemein darthun, daß die Ethik so wenig die Gestalt einer Pflichtenlehre annehmen kann, wie die Gestalt einer Güter- und Tugendlehre. Bei einem Pflichtgebot steht doch ein gebietender Wille einem andern Willen gegenüber, der dadurch einen Wert erlangt, daß er sich dem gebietenden Willen unterwirft. Offenbar muß der gebietende Wille einen Vorzug besitzen vor dem Willen, der sich ihm unterordnen soll. Um des Vorzugs willen muß es dem gebietenden Willen zukommen, daß er gebietet, und dem, der ihm folgen soll, daß er sich jenem unterordnet. Die beiden Willen unterscheiden sich nun dadurch, daß der eine gebietet, und der andere sich unterordnen soll. Abgesehen davon, sind beides Willen, und diese gemeinsame Qualität kann natürlich nicht der Grund des Vorzuges für den einen Willen sein. Denn was beiden gemeinsam ist, kann nicht der Grund ihres Unterschiedes sein. Man könnte vielleicht denken, der Grund des Vorzugs möge in der größeren Macht des gebietenden Willens liegen. Es sei z. B. die Macht des Staates, die Allmacht Gottes, welche den andern Willen verpflichte,

sich zu unterwerfen. Eine solche Macht kann auch ohne allen Zweifel ein Realgrund, ein naturgesetzmäßiger Grund für die Unterwerfung sein; der Wille kann dadurch wirklich zur Unterwerfung gebracht werden. Aber darum kann die Macht noch nicht ein Idealgesetz für den untergeordneten Willen begründen; denn das wirkliche Geschehen führt nicht zum Sollen hinüber, und wenn man da, wo man die Wahl zwischen Gehorchen und Nichtgehorchen hat, bloß darum einer Macht gehorcht, weil sie uns zwingen kann, so heißt das nichts anderes, als: man fügt sich der Macht, weil das das Klügste ist; das ist aber nichts anderes als eine Schätzung auf eudämonistischem Standpunkte. Da sonach der Unterschied der Macht für die absolute Wertschätzung nicht in Betracht kommen kann, so bleibt es in Bezug auf die Willen bei dem schon ausgesprochenen Gedanken: für die absolute Wertschätzung sind beide bloß Willen, abgesehen davon, daß der eine gebietet und der andere gehorchen soll, und da in dem, was beiden Willen gemeinsam ist, nicht der Vorzug für den einen Willen liegen kann, so muß er in etwas Willenlosem liegen. Das stimmt auch mit dem uns schon bekannten Gedanken zusammen: ein Wille kann überhaupt vor einem andern gar keinen Vorzug besitzen außer durch den Wert seiner objektiven Beschaffenheit, die durch ein willenloses Urteil erkannt wird. Das willenlose Urteil und nicht ein Imperativ hat also den Wert zu bestimmen. Das schließt aber zugleich die Möglichkeit aus, daß die Pflicht als Anfangspunkt der Ethik angesehen werden dürfe. Wäre sie das, so müßte sie ja auch für einen absolut guten, heiligen Willen gelten, wie es Gott ist. Aber für einen solchen Willen giebt es gar nicht unsittliche Triebfedern, die seinem reinen Willen entgegengesetzt sind und widerstreiten. Ihn lenkt nichts vom Absoluten ab. Deshalb ist auch die Nötigung des pflichtmäßigen Sollens für ihn nicht vorhanden, wie Kant selbst anerkennt, für ihn giebt es keine Pflicht, und ähnlich ist es sogar bei dem bessern Menschen. Bei ihm sind zwar materielle, empirische Antriebe vorhanden. Sein besserer Wille kann also auf einen an sich nicht guten Willen stoßen, und wo das der Fall ist, wird er den Widerstreit im Bewußtsein seiner Pflicht zu überwinden suchen. Aber noch besser ist es, wenn er dem Anstoß zuvorkommt. Er will und

thut dann das Rechte, ohne daß es der Nötigung durch die Pflicht erst bedarf. Für ihn giebt es also auch keine Pflicht. Das würde bei ihm jedoch ebenso unmöglich sein, wie bei dem absolut guten, heiligen Willen, wenn Pflicht der oberste Begriff der Ethik wäre. Dann müßte sie für jeden Willen ganz gleichmäßig gelten. Wäre aber wirklich die Ethik eine Pflichtenlehre, stünde also die Pflicht an ihrer Spitze, so würde derselbe Fall eintreten, wie da, wo Tugend oder ein absolut vorzügliches Gut an der Spitze stehen soll. Es würde ihr ein absoluter Wert zu Grunde liegen. Dieser Wert würde jedoch nur vorausgesetzt, er würde nicht nachgewiesen sein. So sehen wir, Jacobi hatte recht, welcher im Gegensatz zu Kant die Pflicht als Anfangspunkt der Ethik verwarf, wie es schon bei den englischen Moralisten geschah. Er war Kant in Bezug auf die Reinheit seiner ethischen Grundsätze verwandt, und Pflicht drückt gewiß besser als alle Glückseligkeit oder Seligkeit die absolute Verbindlichkeit des Guten aus, obwohl man auch im absolut Wertvollen sein Glück und seine Seligkeit finden kann. Aber im Zusammenhang der Wissenschaft kann die Pflicht doch auch nur ein abgeleiteter Begriff sein, wie Tugend und Gut. Daher polemisiert das Christentum mit Recht gegen die Gesetzeslehre des Judentums, obwohl es zugleich dessen Vollendung sein will. Der Gesetzeslehre, dem Dekalog des Judentums, lag zwar schon der absolute Wert zu Grunde, den das reine Heidentum nicht kennt. Aber erst die Form, in der ihn uns die Persönlichkeit von Christus darstellt, ist für eine ethische Religion die vollendetste, wenn dieselbe recht verstanden wird. Das wird sich aus den Betrachtungen ergeben, mit denen im nächsten Paragraphen unsere Einleitung zur Ethik abschließt.

§ 9.

Der logische und vorbildliche Charakter der Ethik.

Nicht ein Imperativ, sondern ein willenloses Urteil spricht den principiellen ethischen Wert aus. Man darf aber nicht erwarten, das Urteil werde ganz neue, unerhörte Grundsätze aufstellen, an die noch niemand gedacht habe, und durch die man folglich überrascht würde. Das wäre vielmehr sehr verdächtig, da ja

unmittelbar Gewisses und Evidentes erkannt werden soll. Es würde nur den Zweifel wecken, während das absolut Vorzügliche und Verwerfliche über alle Zweifel erhaben sein muß. Das ethische Urteil hat auch von je her aller Wertschätzung über menschliche und persönliche Lebensverhältnisse zu Grunde gelegen. Es kann schon in den Ansprüchen und Forderungen der Ehre enthalten sein, die für ganze Gesellschaftskreise gelten, weshalb z. B. Cicero das Sittliche das καλὸν κἀγαθὸν von Plato in ein decorum et honestum umsetzte.[1]) Das ethische Urteil ist auch die Wurzel von der Stimme des Gewissens, und ein wesentliches Element des δαιμόνιον von Sokrates. Aber es tritt zunächst immer in der Form des Gefühls hervor, man fühlt das Löbliche und Schändliche bloß. Das Gefühl ist indes nur zu oft subjektiv, unbestimmt, mit trübenden Affekten und Einbildungen verbunden, und leitet schon darum leicht irre. Wegen seiner Verflechtung mit der Subjektivität des Einzelnen trennt es auch leicht die Mehreren, die ja im Subjektiven nur zufällig zusammen stimmen. Am allergefährlichsten wird aber das Gefühl dadurch, daß es die Verwechselung der absoluten und relativen Wertschätzung sehr begünstigt. Auch mit der Erkenntnis des absolut Wohlgefälligen ist ja ein Gefühl der Lust verknüpft, dieses muß sich jedoch der vorausgehenden Erkenntnis als Folge nur anschließen. Bei dem relativ Vorzüglichen geht dagegen das Gefühl der Lust antreibend voran, es wird gerade wegen dieses Gefühls vorgezogen. Bleibt nun die Wertschätzung bei Gefühlen stehen, so ist die Verwechselung sehr nahe gelegt. Um so mehr muß sich die absolute Wertschätzung zu deutlich erkennbaren, bestimmt nachgewiesenen Begriffen und Urteilen erheben, auf die sich die relative Wertschätzung vielleicht gar nicht zurückführen läßt, weil sie in die Subjektivität zu tief verflochten ist. Bei dem ersten Hervortreten der absoluten Wertschätzung mag immerhin das Gefühl voraus eilen, das Urteil gleichsam verkündend, das Urteil selbst mag auch stets vom Gefühl begleitet sein; es verleiht der Wertschätzung in der That die Wärme, die ihre natürliche Begleiterin ist, und um so

[1]) Vogt im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik 1879, S. 280.

gewisser erlangt die Wertschätzung die hinreichende Stärke. Aber bei dem bloßen Gefühl darf man nicht stehen bleiben. Zu einem logisch durchgebildeten klar ausgesprochenen Urteil muß die absolute Wertschätzung stets hindurchdringen, indem sie sich von dunkeln, schwankenden Gemütszuständen befreit. So muß das richtige Verhältnis zwischen dem absolut Vortrefflichen und dem Gefühl hergestellt werden, und zwar muß das auf dem Gebiete des Sittlichen so gut geschehen, wie auf dem des Schönen. Dem Schönen steht auch nicht bloß die Wertschätzung des Lustbringenden, das man im augenblicklichen Genusse begehrt, zur Seite, sondern ebenso die Wertschätzung des Angenehmen, das man im Augenblick nicht begehrt, und bei einer ruhigen, vergleichenden Betrachtung doch vorzieht. Diese Wertschätzung des Angenehmen ist so konstant, wie die des Schönen und Guten, weil sie vom Begehren unabhängig ist. Aber sie ist uns nur in Gefühlen gegenwärtig, die man logisch nicht zergliedern kann, so selbst bei einem reinen Tone, einer reinen Farbe,[1]) wenn wir auf dem betreffenden Gebiete ungebildet sind. Wie wenig das Gefühl genügen kann, beweist auch die Geschichte. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, im Zeitalter der romantischen Schule wurde auf dem Gebiete des Guten, wie des Schönen durch das Vorherrschen des Gefühlslebens das Urteil zurückgedrängt, und die mannigfachsten Verirrungen, die als Folge mangelnden Urteils immer zu erwarten sind, blieben nicht aus.[2]) Jakobi erkannte zwar das Sittliche, wie wir wissen, als ein unmittelbar Gewisses, und daher war ihm auch die Pflicht nicht das erste auf ethischem Gebiete. Aber seine sittlichen und religiösen Überlegungen vermochten gegenüber der herrschenden theoretischen Spekulation gerade deshalb nicht durchzudringen, weil er bloß bei sittlichen Gefühlen stehen blieb. An dem logisch durchgebildeten Urteile darf es also nicht fehlen. Weder im Leben, noch in der Wissenschaft darf man sich bloß von Gefühlen beherrschen lassen, auch nicht von Ahnungen, überhaupt nicht von Vorstellungen, die in unklaren Gemütszuständen

[1]) R. Zimmermann, Allgemeine Ästhetik, S. 115 ff.
[2]) Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik 1877, S. 34.

wurzeln und z. B. durch die Vorspiegelung des Geheimnisvollen, Wunderbaren das Gefühl aufregen und vielleicht selbst zur Schwärmerei steigern. Man darf nicht in den Unklarheiten eines unaufgeklärten Zeitgeistes oder gar in der Verworrenheit und Verschwommenheit des Sprachgebrauchs, der Rhetorik hängen bleiben, man darf nicht, wie Schelling, in die Untiefen der Mystik versinken, die das Gegenteil der Klarheit ist, und wenn man sich davon fern hält, so braucht man darum nicht ein kalter Verstandesmensch zu sein, weil dem Begriffe das Gefühl nicht ferne bleiben muß. Für jede Annahme, für jede Handlung müssen wir gute Gründe haben, die sich darlegen lassen, sie muß an gültigen Maßstäben gemessen werden. Es dürfen uns weder flüchtige Anwandelungen und Aufwallungen, noch bleibende Gefühlsdispositionen, Stimmungen leiten statt vollkommen klar durchschauter und logisch gedachter Grundsätze, die mit begleitenden berechtigten Gefühlen wohl verträglich sind. Sonst entstehen so leicht höchst unklare, verworrene und übel begründete Forderungen, an denen nur die gute Tendenz zu loben ist. Alle Gesinnung und jeder ethische Gemütszustand, jedes abgeleitete ethische Willensverhältnis, Glaube und positives Recht müssen auf fest bestimmte, genau abgegrenzte Begriffe zurückgeführt werden. Am allerwenigsten darf man sich nach einer neueren Irrlehre statt von klarer Einsicht durch völlig Unbewußtes bestimmen lassen. Gar manche sittliche Thätigkeiten müssen zwar zum großen Teil unbewußt von statten gehen, wie wir sehen werden. Aber wenn sie von der rechten Art sein sollen, so müssen sie doch aus genau abgewogenen bewußten Geistesthätigkeiten hervorgebildet sein. Zur Deutlichkeit des Urteils gehört auch nicht bloß, daß das Prädikat, statt sich nur durch das Gefühl anzukündigen, in einem scharf bestimmten Begriffe ausgesprochen werde. Es muß *schon das Subjekt des Urteils*, also das abstrakte Willensverhältnis, zu dem das Prädikat des Wertes also ein Zusatz hinzutritt, logisch durchgebildet sein. Dann scheidet sich das ethische Wohlgefallen von der Lust scharf ab. Die logisch-begriffliche Form ist überhaupt die Form der Wissenschaft, und darnach suchte auf ethischem Gebiete zuerst Sokrates, wie es auf ästhetischem Gebiete Lessing that. Sie wollten das Ethische und Schöne nicht bloß fühlen. Lessing

sagt ausdrücklich, daß er Leitsterne und Maßstäbe für die dunklen und schwankenden Gefühle aufzustellen suche, die man beim Schönen empfinde, und er fand sie in Begriffen, bei denen man zugleich etwas denken könne, und deren Ausbildung deshalb notwendig sei. Weil aber die begriffliche Bestimmtheit auf ethischem Gebiete gewöhnlich fehlt, klagte Sokrates darüber, jeder glaube immer schon zu wissen, was im einzelnen Falle gut und böse sei, und zuletzt zeige sich doch, daß er es nicht wisse. Um das Urteil zu vernehmen, muß man natürlich in sein Inneres schauen; aber die meisten bleiben bei den Schwankungen und Unbestimmtheiten stehen, die den innern Zuständen eigen sind. Sokrates selbst leitete aus der Möglichkeit einer begrifflichen Auffassung des Guten die Lehrbarkeit der Tugend und jeder praktisch-ethischen Tüchtigkeit, wie sie z. B. die Pädagogik anstrebt, mit Recht ab; es läßt sich dann wirklich ein größeres Ganze, wie ein Charakter, aus einzelnen bestimmt angebbaren Teilen zusammensetzen, und das ist eine Vorbedingung für das methodische Lehren, bei dem sich nicht Zusammengesetztes auf einmal unmittelbar überliefern läßt. Die eigene Auffassung von Sokrates blieb indes leider viel zu sehr in Definitionen und Einteilungen, in Abstraktionen und Determinationen, in logischer Gedankenarbeit überhaupt hängen, und dadurch wurde bei ihm die Bestimmung des ethisch Wohlgefälligen und Mißfälligen und die aus dem Gefühl stammende sittliche Wärme, die nicht fehlen soll, beeinträchtigt. Sie trat bei seinen Disputationen nicht so stark hervor, wie man es bei einer sittlichen Persönlichkeit erwarten sollte, die es in solcher Reinheit und Vollendung war, daß man sie schon oft bewundernd, wenn auch voreilig, Christus an die Seite gestellt hat. Das Ethische schien fast nur eine Sache des Verstandes zu sein. Das Mißverhältniß hat sich auch bei Plato nicht ganz verloren, obwohl seine Einsicht in den ästhetischen Charakter des Guten und seine Richtung auf die Tugend der wahrhaft ethischen Auffassung und der Wärme des sittlichen Gefühls mehr entgegen kam.

Wir müssen nunmehr fragen, wie ein Willensverhältnis aufzufinden ist, über dessen absoluten Wert das Urteil entscheidet. Da ist es gewiß, wir werden das Willensverhältnis nicht aus

Gegebenem, Historischem entlehnen können. Gegebenes, Historisches kann nicht die höchste, letzte Norm für anderes Gegebene sein. Man kann z. B. nicht von einer wirklichen Persönlichkeit, auch wenn sie am höchsten stände, das Beispiel eines Willensverhältnisses hernehmen, das eine Norm wäre. Man kann der Persönlichkeit doch nicht ins Herz sehen. Schon Kant bemerkt, man dürfe sich darum nicht auf Beispiele aus der Erfahrung berufen, weil man nie mit Sicherheit darthun könne, daß kein geheimer Antrieb der Selbstliebe die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei. Das Nichtsein der Ursache, setzt er hinzu, läßt sich nicht aus der Erfahrung nachweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß man die Ursache nicht wahrnehme. Sollte also ein von einer wirklichen Person hergenommenes Willensverhältnis als prinzipielle Norm aufgestellt werden, so bleibt es immer noch zweifelhaft, ob es wahrhaft würdig ist, als Autorität zu gelten. Die Gefahr würde immer drohen, daß es der Norm an absolutem Gehalte fehlen könnte. Dazu kommt, wird das Willensverhältnis von einer gegebenen Persönlichkeit hergenommen, von einer Einzelpersönlichkeit oder von einer Volks-, einer Staatspersönlichkeit, so ist das Willensverhältnis doch immer ein solches, das einen konkreten Inhalt hat, jeder der Willen, die zu einander in Beziehung stehen, hat sein besonderes Objekt. Das ganze Willensverhältnis soll nun ein Bestimmungsgrund für die Gesinnung und Handlung eines anderen Willens sein, eine Triebfeder für das wirkliche Verhalten einer Person. Aber ein wahrhaft moralischer Bestimmungsgrund, eine wahrhaft moralische Triebfeder muß ein willenloses und formales Prinzip der Beurteilung sein, wie es das von einer gegebenen Persönlichkeit hergenommene Willensverhältnis nicht ist. Endlich besitzt alles Wirkliche, Persönliche, Nationale, natürlich auch die Kräfte, die der Wirklichkeit eigentümlich sind, und diese üben einen bestimmenden Einfluß auf den Auffassenden. Wo es sich bloß um die Beurteilung eines Willensverhältnisses handelt, wird daher zugleich Liebe, Zuneigung, Abneigung in Bezug darauf erweckt und die prinzipielle Beurteilung wird dadurch verunreinigt und leicht verfälscht. Poesie, Kunst, Religion gestatten wohl solche subjektive Motive und verschaffen dadurch dem Guten, wie dem Schönen

leichteren Eingang in die Gemüter. Diese werden so empfänglicher für das Gute und Schöne. Aber die prinzipielle Wertschätzung muß von allem Begehren unabhängig, sie muß willenlos sein, und sie kann dann auch zur Korrektur dessen dienen, was außerhalb der Wissenschaft, z. B. in Poesie, Kunst, Religion, sich daran angeschlossen hat. Aus allem folgt, das Willensverhältnis, das der prinzipielle Träger des Wertes ist, läßt sich nicht aus dem Gegebenen und Wirklichen, läßt sich nicht aus der Erfahrung oder, was dasselbe bedeutet, a posteriori herleiten. Bei dem moralischen Gesetz, sagt Kant, wird nichts von der Kenntnis des Menschen entlehnt. Es muß über das Gegebene und Wirkliche hinaus liegen, obwohl die Wertschätzung selbst und ihre Notwendigkeit eine Thatsache der innern Erfahrung ist. Man muß folglich, um die prinzipielle Wertschätzung nachzuweisen, die Erfahrung durchs Denken überschreiten, d. i. man muß durch Spekulation das Willensverhältnis für jene Wertschätzung entwerfen, oder, was dasselbe bedeutet, man muß es a priori herleiten. Die spekulative Betrachtung muß sich aber auch auf die Entfaltung des Inhalts, der in dem abstrakten Willensverhältnis eingeschlossen ist, ausbreiten, um ihn vollständig und rein zu erfassen. In Zeiten, wo der spekulative Geist erloschen ist, wie in der letzten Periode der griechischen Philosophie, und in Zeiten, wie die unsrige, wo eine Abneigung gegen Spekulation herrscht, erlahmt daher die ethische Untersuchung, oder sie stößt auf grundlosen Widerspruch. Die Herleitung a priori darf allerdings nicht in dem falschen Sinn verstanden werden,[1]) als ob die Wertschätzung zur Natur des Geistes gehöre, als ob sie z. B. durch ein Seelenvermögen oder einen der Seele ursprünglich innewohnenden Zweck zu Stande komme. So sollte auch bei Kant die praktische Vernunft ein Geistesvermögen mit einem ursprünglichen Inhalte sein. Das würde aber bedeuten, das Idealgesetz solle aus der Natur des Geistes nach einem Naturgesetz hergeleitet werden, und die Ethik würde ihren wahren Charakter verlieren. Soll sie ihn behalten, so muß ein gedachtes Willensverhältnis oder, da von den Objekten ab-

[1]) So schon bei Aristoteles, s. Trendelenburg, elementa logicae Aristoteleae S. 82.

strahiert wird, es muß eine Form des Willens, die man auch eine Vorstellung, ein Bild des Wollens nennt, begrifflich entworfen werden, und zwar ohne alle Rücksicht darauf, ob ein solches Wollen irgendwo und irgendwann vorhanden sein mag oder überhaupt nur möglich ist. Das sind ja theoretische Fragen, die bei der ethischen Wertschätzung gar nicht in Betracht kommen. Bei ihr kommt es nur darauf an, daß das Willensverhältnis der Gegenstand einer willenlosen Auffassung werde. Dann vernehmen wir das Urteil, das aus der Vorstellung des Willensverhältnisses sich unmittelbar hervorbildet und wie ein Verhängnis mit innerer Notwendigkeit über die Form des Willens ergeht. Das moralische Gesetz, sagte Kant, ist uns gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben. Das Verhältnis wird sicherlich auch in wirklichen, historischen Beispielen vorkommen. Sie können jedoch nur herangezogen werden, um das abstrakt logische Verhältnis zu veranschaulichen und das Urteil darüber zu wecken oder stärker auszubilden, wozu Konkretes in der That dienen kann. Sie enthalten auch eine Hinweisung darauf, daß das Verhältnis möglich ist und vielleicht von einer für uns gültigen Autorität anerkannt wird. Aber das Urteil selbst wird a priori erkannt. So entsteht dann eine Norm, die von allem Empirischen, also auch vom Subjektiven, Individuellen und jedem Wirklichen losgelöst ist, ein ewiges Gesetz, das, erhaben über die Erscheinungen des Willenslebens, doch diesen Erscheinungen gilt, und es wird ein Kompaß für das Leben gefunden, wie Kant sich ausdrückt, indem er hinzufügt: „wenn den die menschliche Vernunft gebraucht, so weiß sie in allen vorkommenden Fällen Bescheid, um zu unterscheiden, was gut und was böse, was pflichtmäßig und was pflichtwidrig sei", und zwar ist das positiv wohlgefällige Willensverhältnis, neben dem allerdings auch ein mißfälliges stehen kann wegen des durch das ganze Gebiet sich hindurchziehenden Gegensatzes, die Norm; denn es ist ein Musterbild des Wertes für alles gleichartige Wollen, ein παράδειγμα, wie es Plato nennt, das wir auch mit dem gleichfalls platonischen Namen der Idee bezeichnen. Idee hat zwar bei Plato zunächst einen andern und zwar metaphysischen Sinn, jedoch trägt sie immer zugleich einen ästhetischen

Charakter an sich, wie auch unsere ethische Idee wegen der Verwandtschaft zwischen Gutem und Schönem. Da sonach die Idee an der Spitze der Ethik steht, so geht der normative Charakter der Ethik in einen vorbildlichen, idealen Charakter über, und die Ethik wird eine ideale Wissenschaft, insofern ein Vorbild für eine bestimmte Art des Wollens und Handelns aufgestellt wird als Maßstab dafür. Der Gegensatz zur theoretischen Wissenschaft, die ein Sollen nicht kennt, wird dadurch am schärfsten ausgeprägt, und ebenso der Gegensatz zu einer auf theoretische Betrachtung gebauten Ethik, die sich auch nur auf eine Beschreibung und Erzählung davon beschränkt, was ist und geschieht, wenn man gut ist oder wird, und auf den Nachweis der Möglichkeit davon. Die normative, vorbildliche Ethik weist dagegen nach, daß etwas sein und geschehen soll, das von der Frage nach dem Sein und Werden des Guten und der Möglichkeit davon ganz unabhängig ist und selbst dann gilt und besteht, wenn das wirkliche Wollen und Handeln davon abweicht und in gegebenen Verhältnissen das Sollen sich gar nicht realisieren läßt. Diese Richtung liegt aber so sehr im Wesen der Ethik, daß auf die davon hergeleiteteten Begriffe selbst die Anhänger der realen und kosmischen Ethik nicht verzichten wollen und wenigstens die Namen davon beibehalten. Auch Spinoza will in seiner sogenannten Gotteserkenntnis ein Musterbild aufstellen und spricht von Tugend, Recht u. s. w. Nach Fichte fühlt man im Bewußtsein des reinen Triebs seine Würde, und es entsteht daraus ein Fordern des Gewissens, und wenn eine freie Reflexion sich darauf richtet, eine Pflichtforderung. Bei Schleiermacher sollen die Allgemeinbegriffe davon, wie „die Gesamtvernunft auf die Natur handelt", vorbildlich sein für das besondere, empirische Handeln. Es können freilich nicht einmal vollendete, in sich abgeschlossene Begriffe sein, weil die vollendete bewußtvolle Einigung von Vernunft und Natur in der Unendlichkeit liegt und in den Begriffen nur das wirkliche Handeln abgebildet werden soll, wobei die imperativische Form ausdrücklich ausgeschlossen ist. Ohnehin können sie sich nur auf das Handeln des Menschen in seinem irdischen Dasein beziehen, da wir nur davon eine Erfahrung haben. Über diese Beschränktheit des ethischen Standpunktes hebt das

Musterbild, das von einem gedachten, reinen Willensverhältnis hergeleitet ist, hinweg, und da das Vorbild selbst gewiß, d. i. gültig ist und auch die Fähigkeit besitzt, anderes, das gegebene Wollen und Handeln, gewiß zu machen, insofern dieses nach ihm auf eine gültige Weise beurteilt und bestimmt wird,[1]) so ist es zugleich ein gültiges Prinzip für die Ethik (ein Prinzip muß ja immer die beiden Seiten der Gewißheit in sich vereinigen). Wie das Willensverhältnis sonach der Träger des zu beurteilenden Wertes und das Urteil der Anfangspunkt der Beurteilung ist, so ist das Musterbild der Anfangspunkt für die Beurteilung des positiven absoluten Werts, der im Wollen liegt. Wäre es vom Gegebenen abstrahiert, so würde es nicht ein Prinzip sein, das immer den Charakter von Ursprünglichem an sich trägt. Die Ethik stellt aber auch bloß ein Vorbild und Muster auf. Dagegen liegt an sich weder im Urteil noch in der Idee ein Bestimmungsgrund, eine Triebfeder für den Willen. Die Idee ist bloß das absolute Vorzügliche, und das Urteil spricht aus, daß sie das ist. Aber sie besitzt keine Kraft den Willen anzutreiben und zu einer bestimmten Sinnesweise zu nötigen; sie übt keinen Zwang aus, daß der Wille sich darnach richte, also die davon ausgehenden Forderungen erfülle und das zu verwirklichen suche, was er soll. Die Idee ist also uns gegenüber an sich machtlos, so tief wir es auch empfinden mögen, daß sie über uns steht. Oft genug wird sie in der Wirklichkeit überhört, und es geschieht folglich, was von ihrem Standpunkte aus verboten und zu verabscheuen ist. Die Wirklichkeit behält ihr gegenüber Recht, wie man sagt; die Logik der Thatsachen, die dann allerdings eine sehr schlechte Logik ist, gilt mehr als die Vernunft innerer Gründe, das Faktum des Geschehens mehr als seine Würde. Daher wird auch der Irrtum nahe gelegt, die Vernunft liege vielmehr im Wirklichen, und das kann weiter dazu führen, daß man die Idee hochmütig verachtet und verhöhnt, weil sie die Wirklichkeit meistern wolle; ja man spricht, wie wir schon

---

[1]) „Die weiteren Schritte (über einen feststehenden, dem Zweifel trotzenden Ausgangspunkt hinaus) müssen als vom Inhalt des Ausgangspunktes geforderte sich darstellen.“ Vogt im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik 1880 S. 164.

als seine Würde. Daher wird auch der Irrtum nahe gelegt, die Vernunft liege vielmehr im Wirklichen, und das kann weiter dazu führen, daß man die Idee hochmütig verachtet und verhöhnt, weil sie die Wirklichkeit meistern wolle; ja man spricht, wie wir schon wissen, von einer Borniertheit des Verstandes, der in feststehenden Normen vorschreibe, was geschehen soll, statt das wirklich Geschehende bloß begrifflich aufzufassen. Das scheint einen ganz unhistorischen, die Entwickelung des Wirklichen nicht verstehenden Sinn zu verraten. In Wahrheit giebt sich aber in dieser Auffassung nur der theoretische Sinn kund, der bei der bloßen Naturgesetzmäßigkeit stehen bleibt und meint, wenn diese nachgewiesen sei, so bleibe für eine wissenschaftliche Betrachtung nichts mehr übrig. Dabei übersieht er sogar, obgleich die Idee nicht notwendig eine Kraft ist, die den Willen antreibt und bestimmt, so kann sie es doch werden durch den Willen, der sie kennt und zu verwirklichen sucht, und da sie sich ewig gleich bleibt, so kann sie eine um so wirksamere Kraft werden. Plato hat auch auf den tiefen, unvergeßlichen Eindruck hingewiesen, den die Idee auf denjenigen hervorbringt, der sie in ihrer wahren Schönheit einmal erblickt hat. Wer sie mit Augen sehen könnte, sagt er an der von Cicero[1]) reproduzierten Stelle des Phädrus, den würde eine wunderbare Liebe zu ihr ergreifen. So ist es aber schon bei dem, der sie mit geistigem Auge in ihrem reinen Glanze schaut. Von ihrer Schönheit und Vortrefflichkeit überzeugt, kann er nicht wieder von ihr loskommen. Er kann nicht von ihr abweichen, ohne sich selbst zu mißfallen, und im Falle der Abweichung empfindet das Vernunftwesen darüber Schmerz, den Schmerz der Reue, der sich zur innern Zerknirschung steigern kann, wenn es einsieht, daß es in unentwirrbare Widersprüche verwickelt wird. Kommt dieser innere Prozeß zu konsequenter Durchführung, so zwingt, nötigt das Vernunftwesen zuletzt sich selbst, den Einklang mit der Idee herzustellen und festzuhalten, weil es den Widerspruch mit ihr auf die Dauer gar nicht erträgt, dagegen das Wohlgefallen über alles hoch hält, das sich daran knüpft, wenn der Wille in der Hingebung an sie sich nach ihr richtet, mit ihr zusammenstimmt

[1]) De offic. I., 5.

und sie zu realisieren sucht. So kommt es dahin, daß man mit Rücksicht auf das Ideale sich Zielpunkte setzt, Anforderungen an sich macht, ja einen geistigen Gesamtzustand in Angemessenheit zu dem Idealen für sich und andere anerkennt, und Gut, Pflicht und Tugend finden folglich in einer durch die Ideen bestimmten Gedankensphäre auch ihre Stelle. Sie sind allerdings nichts Ursprüngliches, sie sind nicht Grundbegriffe, und von ihnen kann die Form der Ethik nicht hergenommen werden; diese muß vielmehr eine Ideenlehre sein, die Schleiermacher nicht kannte, als er die Güter-, Pflicht-, und Tugendlehre in einer besonderen Schrift einer vergleichenden Betrachtung unterzog, und die zuerst Herbart entworfen hat, nachdem er die dafür in früheren Systemen enthaltenen Voraussetzungen zusammengefaßt hatte. Die Religion mag aber auch ein Idealbild der Person verehren, bei dem sie die idealen Willensverhältnisse in ihrem bleibenden und vollendeten Zusammenstimmen schaut. Ethische Gedanken führen überhaupt immer zu wahrhaft religiösen Anschauungen, die den Menschen erheben und läutern. Richtet man sich nun nach dem Idealen, so bedeckt sich das Leben der Einzelnen und der Gesellschaftskreise mit Werte, indem es sich über die rein natürlichen Zustände erhebt, die an sich ohne idealen Gehalt sind. Es tritt jedoch nicht derselbe Fall, wie bei der Güterlehre, ein. Wenn jemand das höchste Gut erreicht hat, sagten wir früher, so bleibt für ihn gar nichts mehr zu erstreben übrig, und es verschwindet dann für ihn aller Wert. Deshalb muß er widersprechender Weise dafür sorgen, daß er das höchste Gut nicht ganz erreiche, sondern immer noch ein Rest von Bösem zurückbleibe, das er durch sein Streben zu überwinden hat. Jetzt können wir hinzufügen: ebenso wäre es bei der Pflichtenlehre. Wenn es sich nur darum handelte, Pflichten zu erfüllen, um einen Wert zu haben, so würde es auch dahin kommen: nachdem aller Gegensatz zur Pflicht von einem Menschen überwunden wäre, so würde mit dem Aufhören alles Widerstrebens wiederum aller Wert für ihn verschwinden, wenn man nicht manche Pflicht ausdrücklich unerfüllt ließe, und es ist das zugleich noch ein nachträglicher indirekter Beweis dafür, daß nicht die Pflicht an der Spitze der Ethik stehen kann. Aber so, wie bei der Pflichten- und Güterlehre, ist es nicht bei der

Ideenlehre. Das Ideale erschöpft sich nicht, und es ist nicht zu besorgen, daß irgend einmal nichts Erstrebenswertes mehr übrig bleibe. Gesetzt auch, es wäre von uns nichts Sittliches mehr durch Thaten ins Werk zu setzen, aller Kampf mit natürlichen und unsittlichen Regungen wäre überwunden und läge vielleicht tief unter uns, ja gesetzt, es gebe für ein heiliges Wesen oder für die vollendete Tugend gar nicht einen solchen Kampf, so würde doch das Vernunftwesen nicht zu einem müßigen, willenlosen Wesen herabsinken, das alles Wertes ermangelte, weil es an fortgesetztem Willensstreben fehlte. So hat man wirklich geglaubt, sich Gott vorstellen zu müssen, nachdem er seinen Schöpfungsgedanken ins Werk gesetzt. So glaubt man auch die unsterblichen Geister im Jenseits sich vorstellen zu müssen für den Fall, daß ihnen dort nicht neue Ziele und Aufgaben gestellt würden. Anders nach unserer Ideenlehre. Da mag es immerhin für ein Vernunftwesen neue Zielpunkte nicht mehr geben, die noch zu erstreben wären. Das Vernunftwesen mag auch alle seine Pflichten erfüllt haben, es kann doch fort und fort versunken sein in das Anschauen des ewig Idealen und dabei die Gesinnungen erzeugen, die seine Würde sichern. Das Ideale kann überdies wiederholt verwirklicht werden, ohne daß darum einer andern Persönlichkeit, in der es schon verwirklicht ist, etwas entzogen wird. Das steht im Gegensatz zu einer Vorstellungsweise, die in der älteren christlichen Philosophie ausgebildet worden ist. Man dachte sich da einen einen ethischen Gesamtzustand der Person, wie gegenwärtig die Tugend oder die Heiligkeit eines absolnt guten Wesens. Man nannte ihn Vernunft, *λόγος*, ein Ausdruck, der z. B. auch zu Anfang des Johannisevangeliums auftritt. Es wird aber damit ein ganz anderer Begriff bezeichnet, als er im Neuplatonismus vorkommt. Beide Begriffe werden zwar ganz allgemein mit einander vermischt, sie stimmen jedoch nur dem Namen und dem Ausdrucke nach, unter denen von ihnen gesprochen wird, zusammen, während ihnen ein ganz verschiedener Sinn zu Grunde liegt. Auf dem Boden des Christentums wurde jener ethische Gesamtzustand bei Gott als realisiert gedacht, ebenso aber auch, wenn gleich unter andern natürlichen Bedingungen, bei dem historischen Christus, den unsere

Religion als das menschenähnliche Ideal der Person denkt, und von Christus mußte man deshalb lehren, daß seine Persönlichkeit ihrer ethischen Seite nach schon von Ewigkeit her bei Gott gewesen sei, natürlich in dem Sinne, daß in der Persönlichkeit Gottes von Ewigkeit her derselbe ethische Gesamtzustand dem Begriffe nach enthalten war, wie in der Persönlichkeit Christi. Da aber die Ethik so lange im Argen gelegen hat, so bildete sich die Meinung aus, da derselbe ethische Gesamtzustand sich auch bei Christus verwirklicht habe, wie er bei Gott schon von Ewigkeit her vorhanden gewesen sei, so müsse durch die Erscheinung von Christus in der Welt bei Gott eine Beraubung, eine teilweise Entleerung seines geistigen Wesens, *κένωσις*, stattgefunden haben, es müsse eine Lücke in der Persönlichkeit Gottes entstanden sein; denn was bei Christus gewesen sei, könne doch nicht fortdauernd noch bei Gott gewesen sein, es müßten vielmehr bestimmte ethische Geisteszüge aus dem göttlichen Wesen herausgenommen und auf Christus übertragen worden sein. Und noch in neuerer Zeit hat es Theologen gegeben, wie v. Hofmann in Erlangen, die alles Ernstes überlegten, wie groß die Entleerung des göttlichen Geistes und die darin entstandene Lücke während des irdischen Lebens von Christus gewesen sei. Nach seinem Tode soll dann seine Wiedervereinigung mit Gott stattgefunden haben, die man sich jedoch in so unsäglich roher Weise dachte, daß man annahm, es habe sich die Lücke in Gottes Persönlichkeit durch Wiederausfüllung mit dem zeitweise entschwundenen Gehalt wieder geschlossen. Das sind vielleicht schon psychologisch und metaphysisch unmögliche Gedanken. In ethischer Hinsicht liegt aber der Irrtum zu Grunde, durch die wiederholte Darstellung desselben idealen Verhältnisses könne einer andern schon vorhandenen Verwirklichung etwas entzogen werden.[1])

Nach dem Idealen werden übrigens nicht bloß die Werte im Leben, in der Geschichte und Wirklichkeit abgemessen, sondern ebenso die des Möglichen in Dichtung und Sage; denn ein gedachtes Willensverhältnis, wie es die Idee ist, oder eine Abweichung,

[1]) Über den Prolog des Johannisevangeliums vergl. Hendewerk, Idealismus des Christentums S. 8; über Phil. 2, 6—11 ebenda S. 13 ff. D. H.

eine Modifikation davon kann sich ja auch in bloß Möglichem darstellen, und dazu ist die Wirklichkeit nur ein Zusatz, der für den Wert des Inhalts unwesentlich ist. Durch das Ideale soll aber das gesamte persönliche Leben der Wirklichkeit, der Geschichte und Dichtung umspannt werden, ihr ethischer Wert wird auf dieselben leitenden Gesichtspunkte zurückgeführt bei den Einzelpersönlichkeiten sowohl wie bei den Gesamtpersönlichkeiten, und die Möglichkeit davon darf man nicht im voraus in Abrede stellen, zumal es in anderen Gebieten der Wissenschaft schon geleistet ist, daß man einen großen und anscheinend unermeßlichen Reichtum der Erscheinungen z. B. in dem Gebiete der Chemie, der Physik, der Mathematik, auf verhältnismäßig wenige Elemente und gesetzmäßige Erklärungsgründe zurückgeführt hat. Warum sollte also nicht etwas Ähnliches auch auf ethischem Gebiete möglich sein? Natürlich darf über der Unterordnung des Willenslebens unter dieselben ethischen Gesichtspunkte die Besonderheit der Verhältnisse keinen Schaden leiden. Das Wirkliche, das Gegebene und Historische, wie das Poetische, muß genau seiner Beschaffenheit nach aufgefaßt werden. Das ist eine Forderung der theoretischen Wissenschaft, und sie wird durchaus nicht alteriert durch die Forderung der beurteilenden Wissenschaft: selbst das Konkrete des wirklichen Lebens, der Geschichte und Dichtung ist nicht nach wechselnden, sondern nach allgemeingültigen, idealen Normen aufzufassen, es darf durchaus nicht ein jedes an einem besonderen individuellen Maße gemessen werden, wie man sich oft einbildet. Damit werden nur Ausnahmezustände geschaffen, und Ausnahmezustände gegenüber dem Allgemeingültigen in Anspruch nehmen heißt nichts anderes als sich dem Ethisch-Notwendigen entziehen und folglich der subjektiven, relativen Auffassung folgen. Selbst die besonderen, dem Einzelnen ausschließlich obliegenden Aufgaben und seine Leistungen dafür müssen doch nach allgemeingültigen Grundsätzen beurteilt werden. Es muß freilich das prinzipielle Ethische, wenn auch seinem Inhalte nach feststehend, doch durch seine Kombinationen eine ähnliche Beweglichkeit und Biegsamkeit, wie z. B. das Mathematische, besitzen, um sich der besonderen Natur und ihrer Mannigfaltigkeit genau anzuschließen, ohne einen Zwang auf sie auszuüben, und ihr Gewalt anzuthun.

Wirklichkeit und Leben aber von feststehenden idealen Gesichtspunkten aus auffassen ist das Eigentümliche einer idealen Lebensauffassung. Dieser Idealismus wurde zuerst von Sokrates und Plato gefordert, und ihm darf man nur nicht den theoretischen Idealismus eines Fichte, Schelling, Hegel und ihrer Nachfolger, der auf dem Realprinzip eines Ich oder des Willens auferbaut worden ist, substituieren oder gleichsetzen, geschweige beliebige Phantasieen, die über das Wirkliche, wie über das logisch Ableitbare hinausgehen. Ein theoretischer Idealismus führt, wie wir gesehen haben, schon auf ethischem Gebiete zu einer ganz falschen Betrachtungsweise. Eine Lebensauffassung dagegen, die in den ethischen und ästhetischen Ideen wurzelt, d. i. der ethisch-ästhetische oder der praktische Idealismus muß der Mittelpunkt alles wissenschaftlichen und menschenwürdigen Strebens und Daseins sein, er ist aller großer Thaten Ausgangspunkt und Bürge zugleich, und ohne eine solche Auffassung kann es in Wahrheit namentlich auch keine höhere Religion, keine Pädagogik, keine Art von ethischer Sozialwissenschaft geben. Man darf natürlich nicht in den Irrtum versinken, die Ideen, nach denen das Werdende und Gewordene zu beurteilen ist, seien selbst ein Werdendes und Gewordenes, und sie durchliefen einen Bildungs- und Läuterungsprozeß in der Geschichte. So ist es bloß mit unsern Vorstellungen von den Ideen, und es treten deshalb allerdings die Ideen reiner und weniger rein hervor, sie entfalten sich auch mehr oder weniger reich. Aber es machen nur ihre Auffassung, ihre Darstellung und die Formen, in denen sie sich darstellen, einen Entwickelungsprozeß in auf- und absteigender Richtung durch, bei der vielleicht doch zuletzt die erstere überwiegt. Die Ideen selbst stehen unwandelbar fest. Sie stehen selbst fester als die Naturgesetze, die unter anderen metaphysischen Voraussetzungen in der That auch andere sein könnten, wie man bei einem biblischen Wunder mit Recht annimmt.

Zuletzt kann man im voraus noch die Frage aufwerfen, wie viel des prinzipmäßigen Idealen anzuerkennen sei. Darauf kann aber die Antwort offenbar nur so lauten: so viel des Idealen ist anzuerkennen, als es spezifisch verschiedene Willensverhältnisse mit einer eigentümlichen, selbstständigen Beurteilung giebt. Nicht

mehr und nicht weniger. Jedenfalls muß das Ideale uns vollständig bekannt werden, und es darf nicht eine vorgefaßte Meinung, nicht irgend welche Vorliebe darüber entscheiden, ob des Idealen mehr oder weniger anzuerkennen sei. Bei Plato bewirkte die Vorliebe für die abstrakte Begriffswelt eine der Spezialuntersuchung einzelner Willensverhältnisse überhaupt ungünstige Stimmung, und Kant sprach nur von einem einzigen Sittengesetz. Davon läßt sich auch sprechen, selbst wenn es mehrere einander koordinierte Prinzipien geben sollte, wegen des allgemeinen Gegensatzes, in dem die beurteilende, den Wert bestimmende Wissenschaft zur theoretischen Wissenschaft und das Idealgesetz zum Naturgesetz steht. Aber bei Kant bedeutete die Einheit des Sittengesetzes mehr. Er kannte in der That nur das eine Gesetz seines kategorischen Imperativs, und nach Kant kam sogar der Irrtum des Einen Realprinzips für die theoretische und die praktische, beurteilende Philosophie auf. Dagegen erhebt aber schon die Ethik die gewichtigsten Einwendungen. Gutes und Böses kann ja nicht aus einer Quelle, aus einer Wurzel hervorgehen. Im Naturgesetz kann ferner nicht der Ursprung des normativen und idealen Sittengesetzes liegen; aus dem Sittengesetz läßt sich allerdings ebenso wenig die Notwendigkeit des Naturgesetzes ableiten. Bei dem Idealen kommt nicht einmal in Betracht, ob es wirklich oder möglich ist. Wäre es das auch nicht, ein Musterbild des Wertes bliebe es doch. Erkennt man dagegen das Ideale bloß so weit an, als es wirklich, möglich ist, so gerät man immer in Gefahr, es zu beschränken. Im Altertum kannte man auch schon eine Mehrheit ethischer Prinzipien. So wurden auf Veranlassung von Plato vier Kardinaltugenden gelehrt, und zwar schon von den Stoikern, wenngleich nicht in demselben Zusammenhang, in dem Plato von der Tugend spricht, und zum Teil mit Aristotelischem Inhalt. Die Kardinaltugenden kommen auch bei Cicero vor.[1]) Jakobi lehrte ebenfalls eine Mehrheit ethischer Prinzipien, wie schon die englischen Moralisten auf eine Mehrheit koordinierter, also nicht auf einen einzigen Grundbegriff zurückführbarer Verhältnisse hingewiesen hatten. Wie viel nun auch des

[1]) De offic. I, 5.

Idealen sein mag, wir müssen es, wie gesagt, vollständig beisammen haben, und wir müssen zugleich wissen, daß es vollständig sei. Außerdem muß es in präzise logische Begriffe gefaßt sein, also nicht in unbestimmte, mehrdeutige, wo nicht schielende Ausdrücke, wie Natur und Angemessenheit an die Natur, Glück oder Seligkeit, Allgemeines und Besonderes, absolute Selbstbestimmung des Ich, Übereinstimmung des eines Objektiven mit einem Gedachten als Zweck des Wollens, bewußte Vereinigung von Vernunft und Natur u. s. w. Insbesondere dürfen für das prinzipielle Ideale nicht solche Kategorieen aufgestellt werden, welche eine Mehrheit von Bestimmungen in verworrener Weise zusammenfassen und die Anfangspunkte des Wertes zwar voraussetzen, aber sie nicht nachweisen. So ist es schon bei den genannten Begriffen und nicht weniger bei Liebe, Vollkommenheit in einem allgemeinen, unbestimmten Sinne, bei Gerechtigkeit in biblischem Sinne, bei Weisheit, Klugheit und Humanität, bei Gewissen, Tugend, Pflicht, sittlichem Gut, bei Glaube, dem Absoluten, dem Vernunftgemäßen u. s. w. Für die wissenschaftliche Erkenntnis ist es gerade am notwendigsten, bei einem Zusammengesetzten zuvörderst seine einzelnen Bestandteile ihrem Inhalte nach in genau bestimmten Begriffen darzulegen und von da erst zu Zusammenfassungen, zu Gesamtrichtungen, Gesamtzuständen überzugehen. Schon die englischen Moralisten sahen ein, die in einem Allgemeinbegriff zusammengefaßten Verhältnisse müßten gesondert aus einander treten. In jenen allgemeinen Kate gorieen mag immerhin ein Gesamteindruck des Guten enthalten ein, aber das Gute ist durch sie nicht verdeutlicht. Es sind formale Einheiten, die höchstens einen gefühlten Wert ausdrücken, und den deutlich erkennbaren Inhalt vermissen lassen, eben deshalb aber so leicht das Gefühl der Leere und Langeweile erzeugen, was sich dann auch auf zusammenhängende moralische Vorträge und Entwickelungen, die darauf auferbaut sind, überträgt. Wenn man sich bloß an solche Allgemeinbegriffe hält, steht man eigentlich noch dem Standpunkt der Kinder nahe, die anfangs auch nicht vermögen, das ethisch Vorzügliche und sein Gegenteil zu spezialisieren, sondern bloß allgemeine Kategorieen, wie gut, schlecht, dafür anwenden. Aus dem Leben und dem

populären Sprachgebrauch lassen sich solche Ausdrücke allerdings nicht verbannen, weil sie einmal in der Sprache eingebürgert und wir daran gebunden sind. Man muß sie nur so, daß der wissenschaftliche Sinn keinen Schaden leidet, gebrauchen lernen, indem der ihnen fehlende Inhalt ergänzt wird.

Wir suchen nunmehr zunächst das Ideale auf, das sich auf ein einzelnes Willensverhältnis eines einzelnen Vernunftwesens bezieht, also noch nicht auf die Person, geschweige eine erweiterte, gesellschaftliche Person.

---

1. Teil.

Die Einzelideen.

§ 10.

Die Willensstärke.

Wir wollen ein ethisches Prinzip, eine Idee aufzufinden suchen, d. h. ein Musterbild des positiven Werts für eine bestimmte Art des Wollens. Dazu ist erforderlich, wir müssen ein Willensverhältnis nachweisen, an dem ein absoluter Wert haftet. Aber es darf kein gegebenes, historisches, überhaupt kein wirkliches, es muß ein gedachtes, vorgestelltes Verhältnis, ein Bild des Wollens sein. Ein Willensverhältnis besteht nun aus mehreren Willen, die sich auf einander beziehen, und zwar müssen es, wie wir wissen, zunächst einzelne Willen sein, die nicht in einer Persönlichkeit zusammengefaßt, also nicht Äußerungen der Persönlichkeit sind. Um vorläufig den einfachsten Fall anzunehmen, denken wir uns, das Willensverhältnis besteht aus zwei Willen, also nicht aus mehr als zwei Willen. Bleiben wir demnach bei einem Verhältnis von zwei Willen stehen, so ist wieder der einfachste Fall, daß die beiden Willen in ein einziges Vernunftwesen eingeschlossen sind, also Einem Bewußtsein angehören. Sie lassen sich allerdings auch so denken, daß sie unter mehrere Vernunftwesen verteilt sind, der eine Wille also dem einen, der andere einem andern Vernunftwesen angehört. Diesen Fall behalten wir uns jedoch gleichfalls noch vor. Aber das Verhältnis unter den beiden Willen, das wir voraussetzen, darf keine empirische, materielle, von den Gewollten herrührende Triebfeder enthalten. Es muß deshalb ohne allen konkreten Inhalt, ohne jegliche bestimmte Objekte, ohne eine Materie des Wollens gedacht werden, und doch müssen die Willen noch ver-

schieden sein, damit sie nicht für unser Vorstellen ununterscheidbar in ein Wollen zusammenfallen. Da nun von allen Objekten zu abstrahieren ist, so läßt sich ihre Unterscheidbarkeit vorläufig nicht in anderer Weise denken, als so: die beiden Willen müssen in quantitativer Hinsicht von einander verschieden sein, sie müssen verschiedene Größe haben. Ein anderer Unterscheidungsgrund bietet sich nicht dar. Es sind also verschiedene Aktivitäten, verschiedene Kraftäußerungen. Der eine Wille stellt ein Größeres, der andere ein Kleineres, oder, was dasselbe ist, jener stellt ein Stärkeres, dieser ein Schwächeres dar, und das Mehr von Aktivität auf der einen, das Weniger von Aktivität auf der andern Seite ist natürlich nach Art aller Größebestimmungen rein mathematisch so zu denken, daß das Schwächere, als Einheit angenommen, in dem Stärkeren sich wiederholt, und dieses, an dem Schwächeren als Maß gemessen, ein bestimmtes Multiplum von dem Schwächeren ist. Man kann es sich aber auch so denken: die beiden Willen sind verschiedene Multipla von derselben Einheit.

Jetzt besitzen wir ein gedachtes, formales Willensverhältnis. Es ist auch in bestimmten Begriffen ausgedrückt: zwei Willen in Einem Bewußtsein, der eine eine größere, der andere eine geringere Kraftäußerung darstellend, und beide in Vergleich zu einander gesetzt, und wenn uns daran etwas gefallen sollte, so haben wir nur darüber zu wachen, daß uns nicht etwa die bloße Macht des stärkeren Willens und der dadurch erzielte Erfolg nach relativer Auffassung gefalle. Um den absoluten Wert zu finden, unterwerfen wir das Verhältnis der hierbei notwendigen Methode gemäß nicht etwa einer theoretischen Betrachtungsweise, weder im Ganzen noch in seinen Teilen. Wir untersuchen also weder psychologisch noch im Verhältnis zu den allgemeinen Weltursachen das Sein und Werden der beiden Willen. Wir stellen das Verhältnis nur zu ruhigem, durch Affekt und Begehren nicht getrübtem Anblick vor uns hin. Der eine Wille soll uns also nicht in Folge von subjektiven Gemütszuständen anziehen, der andere uns nicht abstoßen, es soll namentlich auch keiner einen poetischen, rein ästhetischen Reiz auf uns ausüben. Von irgend etwas der Art soll das Urteil nicht bestimmt werden. Das Urteil soll ja objektiv nur in dem

Verhältnis der beiden Willen begründet sein. Nichts als das Verhältnis des Stärkeren zum Schwächeren und umgekehrt des Schwächeren zum Stärkeren soll also in der vergleichenden Auffassung der beiden Willen auf uns wirken. Aber ein Gefühl des Gefallens oder Mißfallens für das eine oder andere regt sich vielleicht auch jetzt noch nicht in uns, und das Urteil ist doch an sich evident und tritt folglich unmittelbar bei uns hervor — wenn wir nämlich auf dem rechten Standpunkt der Betrachtung stehen. Hier ist vielleicht die abstrakte Form des Verhältnisses für uns noch ein Hindernis. Erläutern wir es also durch Beispiele aus der Erfahrung, wenn auch nur durch gedachte. In den Willen desselben Menschen stehe jetzt ein reger Fleiß auf dem einen Gebiete, ein matterer, lässigerer Fleiß auf dem anderen Gebiete sich gegenüber, derselbe Mensch beweise jetzt eine energischere Thatkraft, eine größere Umsicht, in einem anderen Falle aber zeige er sich nachlässig, schlaff und kurzsichtig, hier entfalte er ein reiches, glänzendes Wissen und lege er eine bewundernswerte Kunstfertigkeit, Gewandtheit, Geschicklichkeit an den Tag, beides in Verbindung mit einem lebendigen wissenschaftlichen oder künstlerischen Interesse, dort sei er unwissend, unfähig und ungeschickt, aber zugleich auch stumpfsinnig und ohne alle geistige Regsamkeit. Es ist nicht zweifelhaft, bei einer vergleichenden Betrachtung solcher verschiedener Willen, wie wir sie bei denselben Vernunftwesen aus der Erfahrung kennen, heftet sich an den größeren Willen ein Gefühl des Wohlgefallens, an den kleinern ein Gefühl des Mißfallens. Indes das Gefühl täuscht leicht. Vielleicht ist es doch nur der Erfolg, der bei dem größern vorhanden ist und dem kleinern fehlt, was uns verleitet, das eine dem andern vorzuziehen. Oder es zieht uns doch eine geheime Vorliebe zu dem größeren Willen hin, die ihm die Auszeichnung verschafft, und die Gefahr liegt um so näher, wenn wir die beiden Willen an mehrere Personen verteilt denken, was wir ja dürfen, nachdem das einfachste Verhältnis, in welchem die mehreren Willen demselben Bewußtsein angehören, aufgestellt ist. Wären jenes aber wirklich die geheimen Antriebe unseres Vorziehens und Verwerfens, so wäre unsere Wertschätzung doch nur eine mittelbare, subjektive, nicht die absolute, um die es sich allein handelt. Hier müssen wir

uns sichern. So stellen wir uns denn vor, das größere Wissen und Können, die größere Willens- und Thatkraft habe doch den geringeren Erfolg, das Größere besitze also alles das nicht, was die mittelbare Wertschätzung reizt, es erlange keine Anerkennung, keine Auszeichnung, keine äußeren Vorteile, ja selbst die unmittelbaren Produkte und Resultate seines Fleißes, seines Wissens, seiner Kunstfertigkeit ständen hinter denen von andern zurück, es leiste und erreiche also weniger trotz größerer Energie und Willenstüchtigkeit. Darum wird der Wert, der der größeren Energie und Willenstüchtigkeit an sich zukommt, gewiß nicht ausgelöscht. Und weiter: unsere Vorliebe sei nicht bei dem Stärkeren, sondern bei dem Schwächeren, wir hätten also ein Interesse daran, daß gerade das Schwächere gelobt und vergezogen werde. Hören wir etwa darum auf, das Größere zu bewundern? Vielmehr trotz unserer Inklination nach der entgegengesetzten Seite, trotz dem, daß unser sympathetisches Gefühl, unsere Liebe dem Kleinen zugewendet ist, können wir doch nicht umhin, das Große an sich anzuerkennen und seinen Wert gelten zu lassen. Ja das Stärkere mißfalle in anderer Beziehung, z. B. ein Cäsar, ein Napoleon der Große oder auch ein Odysseus (denn Personen der Dichtung unterliegen derselben Beurteilung, wie Personen der Geschichte). Wir müssen nach manchen Seiten hin eine Verurteilung über sie aussprechen. Aber wenn wir davon absehen, ihre Umsicht und Klugheit, ihre Willens- und Thatkraft als solche müssen wir anerkennen. Jene Männer bleiben für uns immer große, bewundernswerte Persönlichkeiten, so sehr wir sie auch in anderer Beziehung tadeln und verwerfen müssen. Kurz, wir dürfen sicherlich annehmen, der größere, stärkere Wille hat im Vergleich mit dem kleineren, schwächeren einen objektiven, absoluten Wert. Die Vergleichung muß natürlich stattfinden. Als Einzelne genügen wir vielleicht allen Anforderungen unserer Stellung. Sobald wir aber in Vergleich zu andern Persönlichkeiten gestellt werden, die uns überragen, zeigt sich unsere Schwäche. Einem Größeren, Stärkeren, Tüchtigeren gegenüber sinken wir bei der Beurteilung und an diesem haftet der höhere Wert gleichfalls nicht als Einzelnem. Daher findet der Kammerdiener so leicht das Bedeutende an seinem Herrn nicht heraus. Er sieht wohl die

Schwächen, aber die Vergleichungen, auf denen die Bedeutung seines Herrn beruht, stellt er in seiner Kurzsichtigkeit nicht an. Es wächst auch ein jeder in der Beurteilung, wenn er einem Schwächeren, Unfähigeren gegenübergestellt wird, bei reiner Auffassung des Verhältnisses. Das Urteil, das ein Vorzug auf der einen, ein Mangel auf der andern Seite stattfinde, stellt sich überhaupt sofort wie ein Verhängnis ein, sobald die anfangs getrennten und aus einander gehaltenen Glieder durch die Vergleichung zusammengefaßt werden. Der Wert ist also in dem Verhältnis begründet, wie es sein muß, und geht von da erst auf den Einzelnen über. Gesetzt freilich, es sage jemand, er urteile nicht auf diese Weise, so kann ihm asd Urteil nicht mitgeteilt, es kann ihm nicht durch eine logische Demonstration aufgenötigt werden. Ein jeder muß das Urteil in sich selbst zu Stande bringen, er muß es frei in sich selbst erzeugen. Das ist jedoch bei den Prädikaten des Wertes und Unwertes nicht anderes, als bei dem, was bloß in logischer Hinsicht notwendig oder widersprechend ist. Das logische Urteil, daß das der Fall ist, kann auch an niemand von außen her gebracht werden. Es werden nur die logischen Verhältnisse in voller Klarheit dargelegt, das logische Urteil selbst: das ist wirklich notwendig oder widersprechend, muß in ihm entstehen, und so kann auch das logische Werturteil nur durch die begriffliche Konstruktion des Willensverhältnisses bei ihm veranlaßt und vorbereitet werden. Im übrigen muß er es aber in einem Zustande, wo alle Gemütserregungen bei ihm ausgeschlossen sind, in sich erzeugen. Die christlichen Mystiker sagten, wie wir schon wissen: man muß es im Zustand des Schweigens bei sich erzeugen, den sie allerdings zum Teil mit der Versenkung in das pantheistische Eine vermischten. Es kann auch durch das bloß nachahmende Wiederholen eines überlieferten, traditionellen Urteils, durch die Reproduktion eines auf Autorität hin adoptierten Urteils, wie wir schon wissen, das innerliche Vernehmen des spontan in uns entstehenden Urteils nicht ersetzt werden. Die ethische Beurteilung, die dadurch entsteht, ist aber nicht auf unsere menschlichen Verhältnisse beschränkt. Denkt man sich daher Gott nach Analogie des menschlichen Geistes, wie wir gar nicht anders können, so müssen wir von ihm gleichfalls sagen: er hat von

Ewigkeit her ein jedes Prädikat des ethischen Wertes in sich erzeugt, und ein solches Prädikat kann man wohl auch ein „Wort" nennen, ein Wort des Wertes. In dem ethischen Gesamtzustand, den die altchristliche Philosophie bei Gott dachte und den sie als praktische Vernunft, λόγος, bezeichnete, sind nun alle positive Idealwerte vereinigt; die nachfolgende Scholastik, erfüllt vom Geiste des Pantheismus, und ausschließlich in metaphysisch-logische Studien versunken, dagegen alles ethischen Sinnes bar, machte freilich daraus: in ihm, dem All der Realität, dem ens realissimum, sind alle positive Merkmale vereinigt, was wir schon einmal berührt haben. Luther aber übersetzte den griechischen Namen für den ethischen Gesamtzustand der Gottheit, in dem alle positiv-ethische Wertprädikate vereinigt sind, selbst mit „Wort", und der neutestamentliche Sprachgebrauch faßte die Gesamtheit die Prädikate, die Gott selbst in sich erzeugen mußte, auch als Sohn Gottes auf, indem man in demselben physiologischen Bilde des Erzeugens blieb. Von jenem Gesamtzustand aus ergoß sich dann, wie es im Johannesevangelium heißt, „Licht und Leben" in ethischem Sinne über das Menschengeschlecht, das durch Gott aus seinem natürlichen Zustande heraus auf den ethischen Standpunkt erhoben wurde, ja „die Welt" entstand „durch das Wort" dem aus Gottes heiligem Wesen entsprungenem Schöpfungsplan gemäß, und als der ethische Gesamtzustand, der von Ewigkeit her in Gott realisiert war, sich in Christus auch unter menschlich-natürlichen Bedingungen darstellte, als „das Wort Fleisch wurde," so war er das Ideal der Person für die Menschheit, das gleich einem logischen Begriffe nur eines sein kann. Nach dem ehrwürdigen altchristlichen Sprachgebrauch, für den unsere Kirche bis jetzt noch keinen besseren populären gefunden hat, mußte er daher als der eingeborne Sohn vom Vater, der von Ewigkeit her bei dem Vater gewesen war, verehrt werden, oder auch als der Gottessohn, welcher der Idealmensch war, d. i. als des Menschen Sohn.[1])

Nachdem nunmehr das Urteil über ein bestimmtes Willensverhältnis vernommen und festgestellt worden ist, läßt es sich auch theoretisch begreiflich machen. Nach derselben psychologischen

[1]) Vergl. Hendewerk, Idealismus des Christentums, S. 8. D. H.

Ansicht, auf die wir uns schon wiederholt berufen haben, die wir aber in der Ethik nicht begründen können, kommt die Erklärung für die Bevorzugung, die dem einen Willen, und für die Zurücksetzung, die dem andern Willen zu Teil wird, darauf hinaus: wo weniger Hemmung, wie bei den stärkeren Willen, da ist mehr Wohlgefühl, wo aber mehr Hemmung, wie bei dem schwächeren Willen, da ist weniger Wohlgefühl; denn Wohlgefühl ist Bewußtsein ungehemmten Vorstellens und das Quantum des Wohlgefühls ist proportional dem Quantum des ungehemmten Vorstellens. Nach dem Mehr oder Weniger von Hemmung wird also das Gefallen und Mißfallen, das an den stärkeren und schwächeren Willen sich knüpft, unterschieden. Darnach würde indes auch das stärkere und schwächere Lustgefühl eudämonistischer Art unterschieden werden müssen, und so bestätigt sich, was schon in der Einleitung gefunden wurde, daß eine theoretische Erklärung den absoluten Wert nicht festzusetzen vermag; denn nach ihr läßt er sich vom relativen Wert nicht sicher trennen.

Das Urteil, das wir gefunden haben, hat aber zwei Seiten, je nachdem man vom Größeren oder Kleineren ausgeht; denn das Große gefällt neben dem Kleinen, das Kleine mißfällt neben dem Großen, und dabei sind noch die mannigfachsten Modifikationen des Verhältnisses möglich. Das Schwache kann dem Großen entgegen wachsen; dann nimmt das Mißfallen, das dem Schwachen anhaftet, ab, und zwar in demselben Maße, als es wächst. Es kann wachsen, bis es dem Großen gleichgekommen ist. Dann fällt das Urteil überhaupt hinweg, weil die Willen nicht mehr verschieden sind, sondern in eine Einheit zusammenfallen. Es fehlt dann das Verhältnis und die Möglichkeit der Vergleichung, und damit fällt das Urteil selbst hinweg. Das gleichförmige Niveau ist gleichgültig. Das Schwächere kann aber auch noch mehr wachsen, also über das frühere Starke hinaus. Dann geht das Prädikat des Gefallens an das frühere Schwache über. Das Urteil nimmt also jetzt einen ganz anderen Ausgangspunkt. Umgekehrt kann das Starke abnehmen von Stufe zu Stufe, indem man z. B. von dem schon erreichten Grade der Vollkommenheit immer tiefer und tiefer herabsinkt. Dann gefällt man auch immer weniger und weniger im Vergleich zu dem Bilde früherer Größe, das festgehalten wird, und

ist das Starke im Sinken dem Schwachen gleich geworden, so verschwindet wieder das Willensverhältnis. Das Starke kann jedoch, statt abzunehmen, auch noch mehr wachsen, während das Kleine bleibt, was es war; dann gefällt jenes noch mehr, während dieses in noch stärkerem Maße mißfällt. Das Kleine ist sich zwar gleich geblieben; aber das Urteil darüber wird schon durch die Veränderung des Vergleichungspunktes abgeändert. Ebenso kann das Kleine tiefer und tiefer sinken, dann mißfällt es selbst nicht bloß mehr und mehr, sondern das Große tritt auch in zunehmendem Maße mehr hervor, obgleich es an sich gleich geblieben ist. Daß das Kleine sich gleich bleiben kann und doch bei der Vergleichung mit einem weniger Großen zunimmt, das weiß der Verläumder; daher setzt er den Gegner mehr und mehr herab, um sich zu heben, und so lange seinen Verleumdungen geglaubt wird, hebt er sich auch wirklich, obwohl er derselbe bleibt. Man sieht hier wieder recht deutlich, daß der absolute Wert nicht am einzelnen Willen haftet, der vielmehr an sich gleichgültig ist, sondern an dem Verhältnis unter mehreren Willen und der Vergleichung zwischen ihnen, und von da erst auf den einzelnen übergeht. Der Einzelwille kann sich also gleich bleiben, aber sein Wert wechselt mit dem Vergleichungspunkt. Die mannigfachen Modifikationen des Verhältnisses, denen genau entsprechend das Urteil sich verändert, sind auch eine Probe darauf, daß hier ein ganz bestimmtes Verhältnis vorliegt, über das wir objektiv urteilen. Läge bloß ein Willensstoff vor ohne bestimmte Gestaltung, urteilten wir darüber nicht so, wie es das objektiv Vorliegende verlangte, so würde nicht jede Modifikation des Willensverhältnisses eine so bestimmte Abänderung des Urteils nach sich ziehen. Die Beurteilung selbst hat man ganz mit Unrecht eine nackte Größenvergleichung, eine rein mathematische Betrachtung genannt. Der Gegenstand der Betrachtung ist allerdings mathematisch; denn da wir von aller Materie und somit von aller Qualität der Willen abgesehen haben, so ist uns an ihnen bloß dasjenige übrig geblieben, was Größe, einer Vermehrung und Verminderung fähig, also mathematisch ist. Eine mathematische Betrachtung aber würde darauf gerichtet sein, die absolute Stärke des Wollens zu erkennen, die zu dem Zweck gemessen werden müßte,

wenn es möglich wäre, und sie würde danach erst das Verhältnis bestimmen. Unsere ethische Betrachtung ist dagegen, wie sie es sein muß, eine ästhetische, den Wert bestimmende, wobei das Gefallen und Mißfallen an dem mathematischen Willensverhältnis normiert und das relativ Stärkere dem relativ Schwächeren vorgezogen wird. Das Urteil ist aber auch die Grundlage zu einem Musterbild des Wollens, zu einem Anfangspunkt seines absoluten Wertes und einem Maßstab für denselben, zu einem ethischen Prinzip in Bezug auf eine bestimmte Art des Wollens. Das Musterbild ist nicht etwa das Urteil selbst; denn dieses ist ja zweiseitig und schließt folglich auch das Mißfallen ein. Nur das positiv wohlgefällige Wollen, das bei dem Urteil sich ergiebt, ist das Musterbild. Es ist also das Größere, das dem Kleinern als Maß vorschwebt, als Ziel, bis wohin dieses wachsen muß, um neben jenem nicht zu mißfallen. Das Musterbild wird als Idee der Willensstärke oder der Vollkommenheit bezeichnet, und die Grundzüge der Größe treten schon bei den englischen Moralisten hervor. Es hielt auch schon Jakobi die Willenskraft, es hielt Plato die Stärke des Willens, die Tapferkeit für eine Seite der Tugend. Den Stoikern war es eine Kardinaltugend. Selbst bei Spinoza könnten die Tugenden des Mutes, der Tapferkeit, die er hervorhebt, an die Idee der Stärke des Willens erinnern, wenn bei ihm überhaupt ein wahrhaft ethischer Gedanke angenommen werden dürfte.

Vollkommenheit wird dabei offenbar nicht als Inbegriff alles Löblichen, wie bei Wilhelm v. Humboldt und nach biblischem und populärem Sprachgebrauch, verstanden, was wir schon früher abgewiesen haben, sondern nur in rein quantitativem Sinne; es ist, wie gesagt, das Größere, dem das Kleinere zuwachsen muß, um nicht zu mißfallen. Das Größere ist auch nicht ein Feststehendes für das Kleinere, wie wir schon wissen. Das Kleinere hat also nicht bloß einem bestimmten vorschwebenden Ziele, einem bestimmten vorgestellten Maße zuzuwachsen; denn bei jeder Stufe der Vollkommenheit, die erreicht wird, schwebt ja demjenigen, der die Idee der Vollkommenheit vor Augen hat, noch Höheres, noch ein Jenseits wenigstens in Gedanken vor, winkt ihm noch ein höheres Ziel. Wenn wir daher auf das Gebot, auf die Forderung

achten, die von der Idee durch die Vermittelung des Willens ausgehen, so müssen wir uns bei jedem Erreichten nach dem darüber hinaus, nach dem noch vor uns Liegenden strecken, wie es in der heiligen Schrift heißt, und da sich das fort und fort wiederholt, so rückt uns das Größere, das wir uns wenigstens in Gedanken gegenüberstellen müssen, immer weiter hinaus; so werden wir auf die Bahn eines unendlichen, nie zum Abschluß gelangenden Fortschrittes gebracht. Das deutsche Wort vollkommen bedeutet nun zu Ende gekommen oder zu Ende gebracht.[1] Versteht man demnach Vollkommenheit als ein Kommen zum Wollen, wie sich Herbart das Wort auch erklärt, als ein Kommen zu dem Maße, das uns als Ziel des Strebens vorgeschwebt hat, so geht der absolute Wert, der im Aufstreben dahin liegt, mit jedem Schritte, durch den wir das volle Maß erreichen, auch wieder verloren. Es gefällt uns in der That nicht dieses Maß selbst ein für allemal, sondern immer nur so lange, als es noch nicht erreicht ist; nach dem Erreichen gefällt dagegen das, was mehr als das volle Maß ist, und es ist uns somit ein unausgesetztes, unermüdliches Streben aufgegeben, ein Streben ohne Unterbrechung, auch nicht mit periodischen Unterbrechungen, ein Streben ohne Stillstand, ohne selbstgefälliges Ausruhen auf den schon errungenen Lorbeeren. Und nicht bloß, daß sich uns eine unendliche Bahn des Fortschrittes eröffnet, es wachsen auch die Anforderungen, die wir oder die andere an uns machen, es wächst der Maßstab, der an uns angelegt wird und hinter dem wir nicht zurückbleiben dürfen. Wohl uns dann, wenn das Wort des Dichters von uns gilt: es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken! Es ist das allerdings nur eine subjektive Wirkung, daß den starken Willen der höhere Zweck zu größeren Anforderungen reizt, wenn er aus seiner Erfahrung schon die Zuversicht geschöpft hat, daß sich Ziele, die man sich gesteckt, wirklich erreichen lassen. Bei der Beurteilung nach der Größe ist es übrigens, wie bei aller ethischen Beurteilung. Sie ist nicht auf den Willen im eigentlichen Sinne beschränkt, sondern alles, was zu dem Willen hin oder von ihm

[1] Nach Steinthal.

aus geht, unterliegt derselben Beurteilung. Daher werden schon lebhafte Naturen den matten, leblosen, es werden Menschen, die geistesgewandt sind, den schlaffen und steifen vorgezogen. In der Einleitung ist auch schon der Gedanke angeregt worden, ob nicht dieselbe Beurteilung, die für den Willen gilt, in den weiteren Kreisen des Schönen sich wiederholt, und ob nicht folglich auch bei dem, was nicht Wille ist, dieselben Verhältnisse wiederkehren, wie bei dem Willen. Am unverkennbarsten ist das bei der Beurteilung nach der Größe. Wo immer nur verschiedene Quantitäten ohne Rücksicht auf Qualität zugleich vorgestellt und unter einander verglichen werden, tritt diese Beurteilung hervor, und es macht keinen Unterschied, ob die vorgestellten Quanta räumliche, zeitliche oder dynamische Quanta, ob es also Formen oder Kraftquantitäten, und ob es extensive oder intensive Größen sind. Wenn man nur das Quantum der Kraft ansieht, sagt R. Zimmermann, so gefällt die Kraft der explodierenden Dampfmasse im Innern des Erdkerns, welche die Erdrinde bei einem Erdbeben spaltet, mehr als die Kraft des explodierenden Dampfkessels, welche dessen metallene Schale zersprengt. Es müssen nur gleichartige, d. i. auf dieselbe Größeneinheit zurückführbare, aber ungleiche Quantitäten sein, also größere und kleinere, und es müssen kommensurabele Größen sein, die sich im Vorstellen des urteilenden Subjekts zusammen fassen lassen zum Behufe vergleichender Betrachtung. Es darf also nicht die Übersichtlichkeit und der Überblick fehlen, wie es bei dem Erhabenen und Unendlichen der Fall ist, das deshalb auch nur einen überwältigenden, subjektiven Eindruck hervorbringt. Wir können jedoch diese ästhetische Betrachtung nicht weiter fortsetzen. Alles Nähere ist bei Zimmermann zu finden. Wir bleiben hier nur bei der Beurteilung des Willens seinem allgemeinen Sinne nach stehen, um die verschiedenartigen Größenbestimmungen nachzuweisen, die sich nach der Idee der Vollkommenheit ergeben.

Ihr zufolge sind zunächst die einzelnen Regungen für sich groß. Die Größe liegt also in der Intensität, in der Energie der einzelnen Willensregung, und ein Mangel davon ist eine Schwäche des Willens. Aber Inneres läßt sich von andern nicht

unmittelbar erkennen, es muß von ihnen immer nur darauf geschlossen werden, und so mißt man auch die Intensität der Geistes- und Willenskraft an dem, was für die äußere Wahrnehmung zugänglich ist. Man mißt sie z. B. an der Größe des Widerstandes, auf den wir stoßen und den wir überwinden müssen, an den zu beseitigenden Hindernissen und Schwierigkeiten, die unsern Absichten entgegenstehen. Im Verhältnis dazu lobt man die Thatkraft, den Mut, die Tapferkeit. Oder man mißt die Intensität an der Zeitdauer, in der sie beharrt, also an der Dauer ihres Strebens. Man lobt demnach die Ausdauer, die Beharrlichkeit, die Beständigkeit. Man lobt weiter eine Kombination aus Thatkraft und Beharrlichkeit, wie sie im Fleiße hervortritt, man findet Wohlgefallen an aufstrebenden Talenten, die in ungünstige Lebensverhältnisse hineingestellt sind, an Persönlichkeiten, die von den untersten Stufen der Lebensstellung sich emporgearbeitet haben und alles sich selbst verdanken, wie man sagt. Die eigentliche Wurzel des Willens ist aber nach psychologischer Vorstellungsweise das Interesse, nämlich das wahre Interesse, und das ist das unmittelbare, freie, uneigennützige Interesse am Wissen wie an allem, was in den Kreis unserer Aufmerksamkeit hineinfällt, im Unterschied von dem mittelbaren Interesse, das zwar zu denselben Gegenständen hinziehen kann, das jedoch an den Thätigkeiten selbst kein Gefallen findet, sondern ihnen sich nur um anderweitiger Zwecke willen widmet, für die ihm jene Thätigkeiten Mittel sind nach relativer Wertschätzung. Wer auf einem Gebiete nicht zunächst ein echtes, unmittelbares Interesse erworben hat, bei dem kann sich nach jener psychologischen Vorstellungsweise niemals auf diesem Gebiete ein Wille ausbilden. Es ist aber das Interesse, in dem immer eine größere Regsamkeit des Geistes wohnt, als in dem mittelbaren, und jenes verdient deshalb seiner Intensität wegen den Vorzug vor diesem. Es liegt auch allem reinen Wahrheitsstreben zu Grunde, und gerade das Erkennenwollen, das Forschen und Suchen wird daher von Lessing als das Höchste gepriesen, während Aristoteles das Erkennen und Schauen dafür ansah, nnd noch dazu aus eudämonistischen Gründen. Das echte Interesse ist schon bei demjenigen lebendig, der bei aller Arbeit immer nur untadelige,

musterhafte Produkte zu stande zu bringen sucht.[1]) Es läßt sich nun aber zu dem einzelnen Willensstreben eines Vernunftwesens, das wir bis jetzt allein ins Auge gefaßt haben, auch eine qualitative Mannigfaltigkeit hinzudenken, denn es kann sich über ein größeres Gebiet erstrecken, das natürlich durch eine Mannigfaltigkeit von qualitativ unterschiedenen Teilen, worauf das Streben gerichtet ist, charakterisiert wird. Die Qualität muß dann freilich bei der rein quantitativen Beurteilung wieder hinweggedacht werden. Es läßt sich ferner eine Mannigfaltigkeit von qualitativ verschiedenen Strebungen bei demselben Vernunftwesen denken, und die Mannigfaltigkeit kommt hier gleichfalls dadurch zu stande, daß zu dem Wollen, das wegen der bloß quantitativen Beurteilung ohne Objekte gedacht worden ist, Objekte hinzugedacht werden, die allerdings, wenn dann doch bloß die quantitative Beurteilung stattfinden soll, auch wieder hinweggedacht werden müssen. Lassen wir also von dem einzelnen Willensstreben, das über ein größeres Gebiet der Wirksamkeit sich erstreckt, das qualitative Element hinweg, es soll folglich gleichgültig sein, was für ein Gebiet es sein möge, so wird das Willensstreben bloß der Extension wegen vorgezogen. Das Lob gilt dann der Weite des Umfangs, den der Wille durch seine Thätigkeit auszufüllen sucht, es gilt dem umfassenden Gesichts- und Thätigkeitskreis des Vernunftwesens, während umgekehrt die Engherzigkeit, die Beschränktheit getadelt wird. Und lassen wir ebenso von den mannigfachen Strebungen, die in Einem Bewußtsein eingeschlossen sein sollen, die Qualitätsunterschiede hinweg, abstrahieren wir also davon, was für verschiedene Seiten das Streben eines Vernunftwesens haben kann, in welche Richtungen es sich spalten kann, so bleiben immer noch Grade der Mannigfaltigkeit, es bleibt ein Mehr oder Minder der Mannigfaltigkeit zurück, und es wird dann wiederum die Extension des Willensstrebens vorgezogen. Es wird die Mannigfaltigkeit, die Vielseitigkeit, der Reichtum der geistigen Kräfte, die Weite des geistigen Horizonts,

[1]) Vergl. Ziller, Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. 2. Aufl. Hsggb. vom Professor Vogt. Leipzig, Veit u. Comp. 1884. § 18, S. 404 (Vielseitigkeit des Interesse als Vollkommenheit.) D. H.

der Schatz eines reichen Interesses und die Geistesgewandtheit auf den verschiedenen Gebieten bei demselben Vernunftwesen gelobt, während der Mangel daran, die geistige Armut und die Beschränkheit, die Engherzigkeit in dieser Hinsicht, die Einseitigkeit und Steifheit getadelt wird. Mangel an geistigem Leben findet auch bei dem mittelbaren Interesse statt, das voreilig auf einen großen Erfolg im engeren Kreise hindrängt und darum auf Mannigfaltigkeit des Strebens Verzicht leistet, um seine ganze Kraft seiner einseitigen Richtung zuzuwenden, aber nicht bedenkt, daß dadurch jener Erfolg selbst leicht beeinträchtigt wird, weil dessen Wurzeln ganz gewöhnlich über den engen Kreis hinausliegen. Die Extension der Kräfte überhaupt wird sonach teils wegen des weiten Umfangs des einzelnen Strebens, teils wegen der mannigfaltigen Richtungen, nach denen es sich teilt, vorgezogen, aber offenbar immer in rein quantitativer Hinsicht, wie es sein muß, und es ist auch eine solche Kombination möglich, daß eine jede der vielen Richtungen sich zugleich über eine weite Sphäre ausdehnt, und durch ihr Nebeneinanderbestehen die Intensität der einzelnen Kraft nicht geschwächt wird. Wenn aber mehrere Strebungen von verschiedener Intensität, von ungleicher Ausbreitung, von ungleicher Zerteilung nach verschiedenen Richtungen bei demselben Vernunftwesen vorhanden sind, so messen sich auch hier die gleichartigen Quantitäten aneinander, und das Schwache mißfällt neben dem Starken. Das Mißfallen in Bezug auf Quantitatives sucht jedoch immer zu vermeiden, wer die Idee der Vollkommenheit vor Augen hat, und darum hat das Vernunftwesen auf ein Gleichmaß seiner Kräfte hinzuarbeiten, wobei die Rücksicht auf ihre Qualität überdies noch eine Ergänzung bringt, denn nicht jede Kraft muß gleich entwickelt und zu gleicher Vollkommenheit gebracht werden. Vielmehr giebt es nach der Natur der Kräfte, die immerhin unbestimmt bleiben darf, teils herrschende, leitende Kräfte, die stärker, teils untergeordnete, dienende Kräfte die schwächer ausgebildet werden müssen. Das Gleichmaß der Kräfte ist folglich mit Rücksicht auf ihre eigentümliche Natur, es ist ein relatives Gleichmaß der gleichartigen Kräfte herzustellen, wobei eine jede Kraft auf die ihrer Natur und ihrem Verhältnis zu anderen Kräften entsprechende Stärke gebracht wird, — ein

Gesichtspunkt, der wieder rein formal bleibt, wie es die Idee der Vollkommenheit fordert, wenn er auch nur nach der qualitativen Natur der wirklichen Kräfte realiesierbar ist. Und ähnlich ist es in einer andern Beziehung. Nicht bloß, daß die einzelnen Kräfte des Vernunftwesens intensiv stark sein sollen und sich ausdehnen sollen über weite Gebiete, nicht bloß, daß es eine große Mannigfaltigkeit solcher Kräfte bei dem Vernunftwesen geben soll, die einem relativen Gleichmaß der Ausbildung zustrebt, es soll auch durch das Zusammenwirken der vielen Kräfte für denselben Zweck ein bedeutender Gesamterfolg erreicht werden. Der Zweck, worauf sich alle Kräfte zurück beziehen, ist zwar wieder ein qualitatives Element und von seiner besonderen Natur müssen wir absehen, weil nach der Vollkommenheit nur reine Quantitäten zu beurteilen sind. Es kann aber auch hier ein rein Quantitatives den Schätzungswert bestimmen. Denn was es immerhin für ein Zweck sein mag, die dafür bestimmten Kräfte können sich vereinzeln, und sie können einzeln bleiben, sie können sich zerstreuen und bald auf dieses, bald auf jenes sich richten ohne einen festen Plan und eine planmäßige Ordnung. Dann bleibt das Gesamtwollen schwach und der Gesamterfolg unbedeutend, wenn auch eine jede einzelne Kraft intensiv und extensiv bedeutend und zugleich für ein relatives Gleichmaß gesorgt ist. Es können sogar entgegengesetzte Bestrebungen gepflegt werden, und durch ihre gegenseitigen Hemmungen und Störungen wird der Gesamterfolg noch mehr verringert. Es entsteht so diejenige Art von tadelnswerter Schwäche des Willens, die als Zerissenheit und Zerfahrenheit bekannt ist. Im Gegensatz dazu wird die Umsicht, die Besonnenheit, die verständige Überlegung gelobt. Dadurch werden die Kräfte gesammelt und zusammengehalten, es werden alle auf ein Hauptziel hingelenkt, wofür alle zusammenstimmen. Die einen werden den andern ihrer Natur gemäß zweckmäßig untergeordnet und alle werden zu einem System so zusammengeordnet, daß sie richtig in einander greifen und genau zusammenwirken, jede an der Stelle, mit der Energie, in der Ausbreitung und dem richtigen Verhältnis zu dem relativen Gleichmaß unter allen, wie es ihr angemessen ist. So entsteht Konzentration der Kraft. Was es nun auch für ein Zweck und was seine

qualitative Natur sein mag, durch solches einheitliches und darum zugleich kräftiges Zusammenwirken für denselben Zweck wird der Gesamterfolg ein größeres Multiplum derselben Maßeinheit, als da, wo es an der Konzentration der Kraft mangelt. Es werden nicht bloß die Hemmungen und Störungen unter den zusammentreffenden Kräften vermieden samt dem Kraftverlust, der aus dem Widerstreit entspringt, und die Größe der Gesamtkraft wächst auch nicht bloß durch Summierung der Einzelkräfte. Die Kräfte potenzieren sich sogar durch ihre Konzentration und es wird folglich eine um so größere Gesamtwirkung erzielt. So ist es bei allem persönlichen Denken und Wollen, bei allem planmäßigen Handeln, bei aller Sorge für Kontinuität der Geistesbildung, wobei nichts, was einmal gedacht, erkannt, erworben worden ist, uns wieder verloren geht, wie z. B. nach dem schönen Vorbild von Herbart, der die wertvollen von seinen Schülerarbeiten bis an sein Ende aufbewahrte und ihren Gedankeninhalt, als er schon auf seiner Höhe stand, mit dem geistigen Standpunkt, den er nunmehr einnahm, verglich.

Man sieht, die Größe und Stärke des Willens, wie seine Schwäche wird nach denselben Gesichtspunkten der Intensität, der Extension, des Gleichmaßes und der Konzentration der Kräfte abgemessen. Auf die Konzentration der Kräfte im Dienste eines Zweckes weist auch der Wolff'sche Begriff der Vollkommenheit hin; denn sie bestand in der Übereinstimmung eines Mannigfaltigen zu Einem und in der Angemessenheit eines Dings zu seinem Begriff und Zweck. Sie wurde allerdings zugleich als Übereinstimmung mit der Natur im Stoischen Sinne, als lex naturae aufgefaßt, wie die ganze Zeit der Scholastik hindurch, und das allgemeine Streben darnach, daß eine solche Vollkommenheit überall erreicht werde, war bei Wolff nach seiner eudämonistischen Wertschätzung die einzige Quelle des menschlichen Glücks. In diesem Sinne wurde das Pflichtgebot perfice te gefaßt, das an der Spitze seiner praktischen Philosophie stand, und Vollkommenheit als Einheit in der Mannigfaltigkeit war zugleich das ästhetische Prinzip der Wolffischen Schule; eines der ästhetischen Prinzipien ist es nach der Formalästhetik auch wirklich.

Wir kennen jetzt die quantitative Beurteilung des Willens nach allen Seiten hin. Nur knüpfen sich daran noch mancherlei

Bedenken und Zweifel, die wir jedoch erst später erörtern können. Ehe wir aber die Idee der Vollkommenheit verlassen, haben wir noch eine Anwendung von ihrer Beurteilung auf das religiöse Gebiet zu machen. Der Gott des Christentums, bei dem ein allgemeiner ethischer Gesamtzustand vorausgesetzt wird, ist nach der Seite der Vollkommenheit ein Gott der Stärke und der Macht, der mit seiner Kraft alles durchdringt und allem Guten zur Verwirklichung und zu festem Stande verhilft vermöge seiner Allmacht, in deren Dienst seine Allwissenheit steht. Wenn nun auch im Gegensatz zum Pantheismus anzunehmen ist, daß Gott außerhalb der Welt sich befindet, so ist er doch zugleich allgegenwärtig innerhalb der Welt, insofern die Wirkungen seiner Allmacht überall hinreichen. Auch jede andere Eigenschaft ist in rein quantitativer Hinsicht bei ihm über alles menschliche Maß hinaus gesteigert. Vor allem ist er Persönlichkeit im eminenten Sinn, nicht werdend und nicht geworden, wie der Pantheismus lehrt, und sein Wesen wechselt auch nicht mit unpersönlichen Zuständen ab, wie bei menschlichen Persönlichkeiten. Er war Persönlichkeit von Ewigkeit her und ist es ohne jegliche Unterbrechung. Er ist also absolute Persönlichkeit, die den psychologischen Bedingungen des Entstehens, des Abnehmens und Zunehmens nicht unterworfen ist. Sein Handeln ist nicht ohne Plan, und schon bei dem Menschen ist ein umfassender und konsequent durchzuführender Plan, ist die Person nicht ohne ein durchgebildetes Gedankensystem möglich. Gottes Plan ist aber der allumfassendste, er ist ja auf das ganze Menschengeschlecht, auf die ganze Welt berechnet, und jedem Einzelwesen ist darin nach religiöser Auffassung seine besondere Stellung, seine besondere Aufgabe zugewiesen, d. i. er ist dafür in besonderer Weise berufen, was sich ihm durch seine individuelle Lebensstellung, Begabung und Neigung verkündigt. Es ist der denkbar vollkommenste Plan, der nach seiner qualitativen Seite als Heilsplan charakterisiert ist. Er ist in der Heilsgeschichte nach religiöser Auffassung durch eine übereinstimmende Reihe von Werken bezeugt, wie sie zu einem Plane gehört. Er wird von Gott in alle Ewigkeit festgehalten, und seine Ausführung geschieht in einer unendlichen Bahn der Entwickelung, so daß niemals ein absolut fertiger, abgeschlossener Zustand erreicht wird, sondern in

fortschreitender Entwickelung immer nur eine Annäherung daran, wie es die Natur eines Idealplans mit sich bringt. Gott selbst ist als ein allmächtiges, allwissendes, allgegenwärtiges Wesen, als ein Wesen, für dessen Dasein und Persönlichkeit es keinen Anfangspunkt giebt, als ein Vernunftwesen, dessen Plan in denkbar weitesten Umfang, wie in der denkbar höchsten Vielseitigkeit und Vollendung überhaupt durch einen unendlichen Fortschritt zur Ausführung gebracht wird, ein unendliches Wesen im ethischen Sinn, in dem Sinn, den die Idee der Vollkommenheit an die Hand giebt, also in mathemathischem, rein negativem Sinn, d. i. nach den verschiedensten Seiten, die wir bei Gott denken können, übersteigt sein Wesen, an der Idee der Vollkommenheit gemessen, jede bestimmte, feste Grenze, die foglich immer negiert werden muß, wenn man annehmen wollte, daß Gott an sie gebunden sei. Ob ein anderer, ob auch nur ein positiver Sinn des Begriffs eines unendlichen Wesens möglich ist, muß hier dahin gestellt bleiben. Das wissen wir wenigstens schon aus der Einleitung, daß Gottes heiliges Wesen seine Würde, ja seine Intelligenz einbüßen würde, wenn sein Allvermögen so weit reichte, daß es sich über jedes logische oder ethische Urteil willkürlich hinwegsetzen, eine absolute Wahrheit leugnen und aufheben oder nur festsetzen könnte. In seinen allgemeinen Weltplan muß man auch Christus hineingestellt denken. Durch ihn wird der Plan nach der ethischen Seite zum Abschluß gebracht. Bei ihm ist gleichfalls im Vergleich zur gewöhnlichen menschlichen Kraft jede quantitativ bestimmbare Eigenschaft zur Vollkommenheit gesteigert, so daß er zunächst in so weit als ein Musterbild der Person gedacht werden kann. Bei ihm werden daher nicht bloß Schätze der Weisheit vorausgesetzt, bei ihm werden auch Thaten für möglich gehalten, die über jedes menschliche Maß hinausgehen. Der Gedanke eines unendlichen Fortschritts der Entwickelung, auf den die Idee der Vollkommenheit hinreicht, hat endlich dazu beigetragen, daß die Vorstellung einer individuellen Unsterblichkeit geweckt wurde.

Nunmehr müssen wir aber überlegen, ob nicht noch eine andere ethische Idee außer der Vollkommenheit bei einem und demselben Vernunftwesen anzunehmen ist.

§ 11.

Die innere Freiheit.

Wir kennen jetzt ein Musterbild des Wollen's. Es ist selbst ein Wollen. Es ist ein abstraktes, aber mit einem absoluten Wert versehenes, also ideales Wollen, und solches ideale Wollen kann es vielleicht noch mehr geben. Denken wir uns jetzt bei demselben Vernunftwesen, von dem ein solches ideale Wollen vorgestellt wird, ein anderes einzelne Wollen dazu in Beziehung gesetzt, so kann das nur in der Weise geschehen: es ist darauf gerichtet, daß es jenes ideale Musterbild oder, was dasselbe ist, die Übereinstimmung damit entweder will oder nicht will. Das ist gewiß ein neues eigentümliches Willensverhältnis. Der zweite Wille kennt in dem einen der beiden Fälle das Musterbild der Vortrefflichkeit, er hat Einsicht in seinen absoluten Wert, er erkennt es als Norm, als Gesetz an und will nun das Nachbild bei sich und weiterhin auch bei andern. Das Idealbild soll sich also in der Wirklichkeit darstellen, das will er, und er will es ohne jedes fremdartige Motiv. Er will es bloß darum, weil er es für ein Musterbild der Vortrefflichkeit hält; dadurch allein wird er bestimmt, motiviert. Diesem Streben des Willens, die Übereinstimmung mit dem idealen Wollen herzustellen, dieser Hingebung des Willens an das Musterbild zu dem Zwecke, es zu verwirklichen, gebührt unbedingtes Lob, und umgekehrt, wenn er in dem andern Falle die Verwirklichung des Musterbildes nicht will, obgleich er dessen Vortrefflichkeit eingesehen hat, wenn er trotz dem zur Übereinstimmung mit dem Musterbild nicht hinstrebt, sondern von ihm losläßt, oder ihrer Verwirklichung entgegen tritt, so wird dadurch unmittelbar das Urteil des Tadels hervorgerufen.

Das Wollen, das zu dem idealen Wollen in Beziehung tritt, kann allerdings auch für sich nach der Idee der Vollkommenheit beurteilt werden. Aber von der Stärke des Wollens ist doch sicherlich das wohlgefällige Streben zu unterscheiden, daß man einer erkannten Wahrheit, einer gewonnenen Überzeugung von mustergültigem Werte nachfolgt, und sich darin nicht irre machen läßt. Und auch von der Schwäche des Wollens wird zuverlässig das Verhalten unter-

schieden, daß man der eigenen besseren Einsicht, die schon ausgebildet ist, widerspricht und von ihr abfällt, daß man also z. B. zwar eingesehen hat, dieser Weg ist der bessere und der einzig richtige, aber doch einen beliebig anderen und vielleicht den entgegengesetzten Weg geht. Es liegt sonach gewiß ein neues eigentümliches Willensverhältnis vor, das beifällige, wie das mißfällige Urteil über das neue Verhältnis wartet auch nicht erst auf seine theoretische Nachweisung. Es sind unmittelbare, evidente Urteile, und die Wärme der Empfindung, die sie begleitet, ist sogar davor zu behüten, daß nicht Affekte der Bewunderung und Begeisterung auf der einen, Affekte der Verachtung auf der anderen Seite sich einmischen und die ruhige, klare Auffassung des Verhältnisses trüben. Die Unmittelbarkeit des Urteils, oder, was dasselbe ist, die bei ruhiger Klarheit des Innern und im freien Erzeugen des Urteils unbestochene und unbestechliche unmittelbare Stimme des Gewissens tritt am deutlichsten dann hervor, wenn man an solche Fälle denkt, wo Begehrungen, Neigungen, Interessen aller Art, und wäre es auch nur die sogenannte negative Begierde der Faulheit, der Trägheit, wie man sie nennt, den Willen verlocken wollen, dem Musterbild nicht zu folgen. Aber er läßt sich davon nicht beherrschen, er unterwirft sich nicht ihrer Tyrannei, sondern allen Einflüsterungen der Selbstliebe zum Trotz überwindet er sie, ja er bezwingt sich selbst, um seiner bessern Einsicht und Überzeugung zu folgen. Und ebenso mögen ähnliche Triebfedern des Gemüts den Willen sicher und trotzig machen, wenn er mit seinem Denken und Handeln in einem Gegensatz zu den von ihm selbst als gültig anerkannten Grundsätzen tritt. Aber es giebt vielleicht auch bei ihm lichte, freie Augenblicke, wo das Urteil hervorbricht: es ist doch schändlich, der eigenen besseren Überzeugung untreu zu werden, und zu denken oder zu thun, was man nicht soll, wie viel Befriedigung und einschmeichelnde Hoffnung auch daraus erwachsen mag. Dadurch wird zugleich der Verdacht beseitigt, es möchte nur eine subjektive Wertschätzung vorliegen; denn diese würde ganz entgegengesetzt urteilen.

Das Urteil ist wiederum zweiseitig: lobend, wenn das Vorbild festgehalten und nachgebildet, tadelnd, wenn es aufgegeben und

seine Nachbildung hintangesetzt wird. Das Urteil fällt daher auch mit dem Musterbild des Wollens nicht zusammen. Dieses ist vielmehr nur das positiv wohlgefällige Willensverhältnis, und das ist der Wille, der durch alle entgegenwirkende Kräfte und Einflüsse sich nicht beirren läßt, sondern frei und ungehindert zum Vorbild hinstrebt. Dieser positiv wohlgefällige Wille ist das neue Vorbild, und somit auch die Norm, der Maßstab, das ethische Prinzip für alles wirkliche und gedachte Wollen, das dieselbe Form hat, also in dasselbe abstrakte Verhältnis hineinpaßt. Es ist das Musterbild der innern Freiheit, das seinen Namen gerade von dem Gegensatz des Willens gegen die dem billigenden Urteil entgegenwirkenden Kräfte des Gemüts hat, denen er widersteht und von deren Herrschaft er sich frei macht. Mit der äußeren Freiheit, der bürgerlichen, politischen Freiheit hat die innere Freiheit nichts zu thun. Man kann auch in Fesseln frei, d. i. innerlich frei sein, wie der Dichter sagt, und man ist es, wenn man sich von allem frei hält, was den Willen ablenken und abwendig machen könnte von der Nachbildung des Vorbildes. Man darf den Begriff der inneren Freiheit auch nicht mit dem uns schon bekannten theoretischen Begriff der Freiheit verwechseln, den man oft als Grundlage der ganzen Ethik betrachtet, man glaubt nämlich, der Wille müsse sich selbst bestimmen können ohne alle Determination von außen oder innen her, um einen ethischen Wert zu haben. Der Wille sei sonst nur erzwungen, und das Vernunftwesen dem ein von anders woher bestimmter Wille zugeschrieben werden müsse, könne deshalb für seine Handlungen nicht zur Verantwortung gezogen, ihm könnten sie nicht zu Lob oder Tadel, zur Belohnung oder zur Bestrafung angerechnet werden. In Folge der Determination entstehe also bei ihm kein Wert, sondern höchstens bei einem andern Willen. Sollte er selbst einen Wert haben, der durch Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe ausgedrückt würde, so müsse er, wie sich Kant ausdrückt, eine Reihe absolut anfangen, also ohne alle Kausalität zu stande kommen. Der empirische Wille, wie ihn jeder kennt, ist allerdings nicht von dieser Art. Bei ihm ist es ganz unverkennbar, er ist abhängig von den Einflüssen der Umgebung, der Erziehung, des eigenen Überlegens und Nachdenkens, er folgt den Impulsen und

Motiven, die von da ausgehen. Eben deshalb hat auch Kant den nicht motivierbaren, indeterminierten, den von allen äußeren und inneren Einflüssen unabhängigen, von aller Kausalität losgelösten Willen in eine transzendentale Welt verlegt, in die ein jeder nach der von uns vorausgesetzten theoretischen Vorstellungsweise mit den Wurzeln seines geistigen und physischen Lebens wirklich hineinreicht, und dessen Freiheit hat er darum, wie wir schon wissen, die transzendentale Freiheit genannt. Die Ethik kann nun nicht untersuchen, ob ein indeterminierter Wille theoretisch möglich oder unmöglich ist. Gewiß ist dagegen, da Naturgesetz und ethische Notwendigkeit disparat von einander verschieden sind, so kann die Wertbestimmung des Willens nicht davon abhängig sein, wie er zu stande gekommen ist. Aus welchen natürlichen Quellen er hervorgegangen sein mag und theoretisch abgeleitet werden muß, ist für seine ethische Beurteilung völlig gleichgültig, vorausgesetzt nur, daß er wirklich vorhanden ist. Der Hochmut und die Eigenliebe des Menschen mögen sich gegen diese Einsicht noch so sehr sträuben. Auch ein durch das Naturgesetz determinierter Wille ist also mit den moralischen Interessen vereinbar und eines Wertes fähig, der Verantwortung und Zurechnung zu Lob und Tadel, Lohn oder Strafe begründen kann. Und eben so gewiß ist, die Ethik kann gar keinen andern Willen anerkennen, als den motivierten und determinierten, wie ihn Aristoteles, Locke anerkannten, der letztere freilich im Widerspruch zu seiner Lehre von der völligen Indifferenz des Willens in Bezug auf gut und böse. Der bloße Wille ist in der That an sich gleichgültig, er hat keinen absoluten Wert, er erlangt den Wert erst, wenn er sich ohne jede fremdartige Rücksicht nach einer Idee, durch ein Urteil bestimmt, und in unserem Fall geschieht es, wenn er die Übereinstimmung mit der idealen Einsicht, d. i. mit der Einsicht in das Ideale, die Übereinstimmung mit den besten Motiven, der reinsten Überzeugung herzustellen sucht. In der Folgsamkeit, im Gehorsam gegen sie liegt also unsere sittliche Freiheit, d. i. nicht darin, daß wir uns dem Ideal willkürlich entziehen können, liegt unsere wahre Selbständigkeit, sondern darin, daß wir ihm unsern Willen bedingungslos unterwerfen. Ohne solche strenge Gebundenheit sind wir immer, wie scheinbar selbständig und selbstherrlich wir auch auftreten mögen,

nur die Sklaven und die Opfer subjektiver Gemütsbewegungen, welche Rücksichten verlangen und Forderungen geltend machen, die dem idealen Geistesleben fremd sind. Fichte freilich forderte nicht die Unterordnung des reinen Triebs unter den Naturtrieb, sondern nur ihre Vereinigung auf Grund eines Kompromisses. Iphigenie sagt dagegen bei dem Dichter: „Gehorsam fühlt' ich meine Seele am schönsten frei", und das ist nicht bloß ein Zug edler Weiblichkeit, der hier zum Ausdruck kommt, wie man wohl annimmt; es ist vielmehr der Ausdruck eines Gemüts, das sich in der Unterordnung unter das an sich Wertvolle wahrhaft frei fühlt. Shaftesbury hob schon, wie wir wissen, die Thatsache hervor, daß der Wille nicht durchaus indifferent bleiben könne, und Leibniz erklärte die völlige Indifferenz des Willens, wie die reine Willkür ausdrücklich für ethisch verwerflich. Die Grundzüge der inneren Freiheit finden sich auch schon bei den englischen Moralisten. Ja bereits Plato pries die rechte Verfassung, das harmonische Zusammenstimmen, unter den verschiedenen Seelenthätigkeiten, die leider als Seelenteile angesehen wurden, unter der Weisheit (σοφία) und dem Willen, der sogleich als starker Wille aufgefaßt wurde, der ἀνδρία. Aus dem richtigen Verhältnis zwischen beiden, der σωφροσύνη, ergab sich die Gesamttugend der Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη. Es waren das, wie wir wissen, die später so genannten 4 Kardinaltugenden, welche die Stoiker in die eine Tugend der Weisheit zusammenfaßten, weil sie unter dem Einfluß der Sokratischen Lehre vom Wissen als dem eigentlichen Objekt der ethischen Wertschätzung meinten, der Wille sei naturgesetzlich genötiget, dem evident Erkannten zuzustimmen. Weisheit war auch bei Jacobi eine Grundtugend. Aristoteles hatte aber an die Stelle des Verhältnisses unter den Gemütszuständen, wie wir gleichfalls schon wissen, die Verhaltungsweise des Begehrens zu ihnen gesetzt, indem er das Zuviel und das Zuwenig der Hingebung an sie tadelt, ohne einen festbestimmten Maßstab für die rechte Mitte der Hingebung anzugeben. Die Hingebung sollte indes immer noch im Geiste der σωφροσύνη geschehen, durch die man schon nach Sokrates — es war das der erste Anfang der innern Freiheit — von der Knechtschaft der Begierden und Leidenschaften

frei wurde. Der inneren Freiheit kam Aristoteles auch noch dadurch näher, daß er, freilich wieder in großer Unbestimmtheit, ein richtiges Streben und den wahren Begriff des Erstrebten forderte.

Die innere Freiheit ihrem strengen Sinne nach dringt, wie gesagt, auf Gehorsam. Aber die Überzeugung, der man sich in Gehorsam unterwerfen soll, muß es wirklich verdienen, unsern Willen zu bestimmen, es muß eine ideale d. i. vorbildliche, in einem absolut wertvollen Willensverhältnis begründete Überzeugung sein. Die Überzeugung darf nicht durch ein beliebiges Vorstellungsbild motiviert werden, durch irgend einen Grundsatz, Vorsatz, Plan, der bloß auf einem Meinen, Wünschen, Begehren beruht oder auf Einbildung, z. B. in Bezug auf Ehre, auf den Zufälligkeiten der Volksmeinung, des Zeitgeistes oder auf Ähnlichem, also namentlich auch nicht nach der Lehre bekannter philosophischer Schulen auf der bloßen Teilnahme am Allgemeinen, am Universalwollen, wie dieses immerhin beschaffen sein mag. Solchem zu folgen verleiht keinen absoluten Wert, und davon loszulassen, nachdem man ihm gefolgt war, zieht keinen Tadel auf sich. Das letztere ist sogar löblich, zumal wenn man dazu übergeht, daß man statt dessen sich idealer Einsicht unterwirft. Folgsamkeit gegen ein beliebiges Bild, das man vielleicht mit starrer Konsequenz festhält, ist nichts anderes als Heteronomie in dem Sinn, den Kant meint, wenn auch durch seine Worte nicht deutlich ausdrückt, es ist das Unterworfensein unter Rücksichten und Anforderungen, die dem idealen Geistesleben fremd sind, es ist die Sklaverei dessen, der in den Banden subjektiver, vielleicht durch Gewohnheit und Tradition lieb gewordener Gemütszustände liegt, und um dessen Stirn sie nach Schillers Worten ein ehern Band legen. Aber τὸ φρονεῖν, heißt es am Schluß der Antigone, also frei übersetzt, nachzufolgen wohlerwogener Überzeugung ist besser als die Befriedigung, die man in solchen subjektiven Gemütszuständen empfindet, ist besser als εὐδαιμονία. Auf dem Gebiet der Ästhetik gefällt allerdings, wie R. Zimmermann ausführt, schon das Nachbild eines gleichgültigen, ja in anderer Hinsicht tadelnswerten Bildes. Es ist ein Schönes in der Form des Charakteristischen, und diesen Wert mag auch die starre Konsequenz haben, die selbst an dem

festhält, wovon man einsieht, daß es keinen höheren Wert hat. Aber schon auf ästhetischem Gebiete wächst der Wert, wenn sich das Charakteristische zum Bedeutungsvollen steigert, und ein solches Bedeutungsvolle ist auch die innere Freiheit. Gilt sie als Maßstab, so kann ein Wille keinen höheren Wert erwerben, der bloß irgend eine Meinung und Überzeugung durchführt, selbst wenn sie nicht wohlbegründet ist. Sie mag von ihm noch so innig gefaßt, er mag davon noch so sehr durchdrungen sein, das kann ihm den Wert nicht verleihen. Sein Wille muß auf Ideales gerichtet sein, er muß sich über die Heteronomie der relativen, der aus seiner Subjektivität stammenden Wertschätzung erhoben haben. Namentlich sind wir auch nicht wahrhaft frei, wenn wir überhaupt wollen, sondern nur dann, wenn wir das Rechte wollen; „Ansichten" denen wir folgen, „kündigen immer einen Mangel an Einsicht an und bezeugen in der Regel nur die Turbulenz augenblicklicher Einfälle, den Eigensinn bloßer Subjektivität oder blinde Nachbeterei. Am wenigsten können theoretische Reflexionen den idealen Gehalt der Gesinnung ersetzen, wie es bei Spinoza geschehen soll, der den absoluten Wert des Ethischen überhaupt nicht kennt. Befreiung von den Affekten, von den Zuständen der Begierden, der Leidenschaften und der eigentlichen Affekte ist ihm zwar gleichfalls wertvoll, jedoch nur deshalb, weil es außer der Begierde der Selbsterhaltung Zustände des Leidens seien, und wenn man sich davon befreie, erhöhe man seine Macht, seine Tugend und sein Glück; die Befreiung soll jedoch nicht durch Unterwerfung des Willens unter eine ideale Einsicht, sondern dadurch zu Stande kommen, daß man sich eine klare und deutliche Vorstellung von jenen Zuständen macht.

Es kann freilich der Fall eintreten, daß der Mensch Ideales noch gar nicht kennt, auch nicht in irgend einer Form (es muß ja nicht gerade in der abstrakten Form der Wissenschaft uns bekannt sein.) Wie ist es dann? Dann ist absolute Roheit der Gesinnung, reine Gesinnungslosigkeit bei einem Menschen vorhanden. Es fehlt ihm der Maßstab, an dem von ihm sein Wollen und Handeln gemessen werden kann. Es fehlt ihm das Vorbild, das er nachbilden soll. Sein Wollen und Handeln liegt folglich unter der Linie der innern Freiheit oder, wie man es etwas derb aus-

drücken kann, es ist unter aller Kritik. So ist es auch bei dem durchaus unbestimmten Willen des Indeterminismus, der keine Gebundenheit kennt und sich, wie nach der Wahlfreiheit der Scholastiker und noch bei Descartes, selbst dem Entgegengesetzten von dem zuwenden kann, dem er sich wirklich zuwendet. So ist es bei der Freiheit der Willkür (der libertas indifferentiae) überhaupt, die keine Norm und keine Schranke anerkennt für das, wozu sie sich entschließt. Sie kann, wie vorausgesetzt wird, jeden Augenblick alles Beliebige wollen, und es begreift sich wenigstens, wie es nach manchen monistischen Lehren durch eine solche Freiheit möglich werden soll, daß aus dem einen Seienden als dem Prinzip des Guten doch zugleich bei den von ihm abzuleitenden Wesen das Böse entstehe. Daß eine solche Freiheit nichts anderes als Gesinnungslosigkeit ist, kann der inneren Freiheit gegenüber, für ein die ideales Wollen Norm und Gesetz ist, gar nicht zweifelhaft sein. Wählen ist zwar eine psychologische Voraussetzung für die ethische Freiheit. Aber die Wahl muß zugleich eine Verpflichtung einschließen; sonst entsteht eine Freiheit, die nur eine rohe und gesetzlose Willkür ist. Aristipp und die Cyniker gelangten zu der Lehre der reinen Willkür von scheinbar ganz entgegengesetzten Standpunkten aus, in Wahrheit ließen sich beide durch die Lust an der Willkür dazu bestimmen, und wenn auch bei Gott eine reine Willkür angenommen wurde, so verleitete dazu noch besonders die schon erwähnte Annahme einer schrankenlosen Allmacht. Eine solche Freiheit bei einem Wesen vorausgesetzt, hört es aber auf, ein ethisch frei handelndes Wesen zu sein, was bei Gott auch Malebranche lehrte. Ja, es hört überhaupt auf, ein intelligentes Wesen zu sein; denn von aller absoluten Wahrheit, wie von der ethischen gilt es, über sie kann man sich nicht willkürlich hinwegsetzen, über sie kann man nicht willkürlich entscheiden. Demjenigen, der auf ethischem Gebiete sich willkürlich glaubt bestimmen zu dürfen, liegt daher der Übergang zu dem reinen Naturevangelium nahe, so daß er ethische Zwecke überhaupt als entbehrlich ansieht, und dafür bloß die Unterwerfung unter die Notwendigkeit der Natur empfiehlt. Überall aber, wo die ethische Einsicht mangelt, ist der Geist nach biblischem Sprachgebrauch noch in die Nacht der Finsternis gehüllt, mit der die reine Gesinnungslosigkeit ver-

glichen wird, und wenn er sich über diese Roheit erheben soll, so muß ihm erst die Erleuchtung, die Erleuchtung durch die Einsicht kommen.

Das Musterbild kann ihm indes auch durch eine Person und vielleicht durch eine für ihn mit Autorität bekleidete Person, durch einen Willen, durch ein Gesetz vorgehalten werden. Man darf das nicht darum für unmöglich halten, weil die Beurteilung willenlos sein muß, also nicht von einem Willen ausgehen darf. Dem Willen als solchen darf man sich freilich nicht unterwerfen, das wäre verwerflich. Dagegen darf man sich durch den idealen Gehalt des fremden Willens und seiner Forderungen bestimmen lassen. Dadurch entsteht kein Widerstreit gegen das Gesetz der innern Freiheit, wohl aber kann dieses uns so subjektiv näher gerückt werden und einen größeren Eindruck auf uns hervorbringen. Ist es eine wirkliche Person, der wir nachfolgen, so tragen ja dann die förderlichen Kräfte des Wirklichen, von denen in der Einleitung die Rede war, ist es eine poetische Person, so tragen die mit ihr verknüpften poetischen Reize dazu bei, daß wir einen stärkeren Eindruck empfangen. Gerade darum, weil uns das Musterbild sonach durch eine Person und ihr Pflichtgebot entgegengehalten werden kann, ist Glaube, Glaube an Gott und Christus, den die Religion lehrt und als das „rechte, wahrhaftige Leben" (Luther) hinstellt, eine besondere und zwar die durch religiöse Motive getragene Form der inneren Freiheit. Mag es sich auch nur um eine einzelne Gesinnung handeln, wie es bei der inneren Freiheit als einer einzelnen Idee der Fall ist, unser Wille kann nach dieser Seite hin erleuchtet werden von der Person, in der das Ideale realisiert ist, und von ihr nehmen wir dann den idealen Gehalt, mit dem sie erfüllt ist, in soweit in unsern Willen auf, indem wir ihn in uns nachbilden, wie er in ihr vorgebildet ist, und so ihren Forderungen in Gehorsam nachkommen. Frei erzeugend, wiederholen wir den idealen Gehalt in uns, indem wir uns an die Person hingeben. Neben dem biblischen Ausspruch: die Wahrheit wird euch frei machen, stehen daher andere Aussprüche, wie: wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit; so euch der Sohn frei macht, seid ihr recht (wirklich) frei. Der Erfolg der Hingebung an eine Idealperson kann aber auch als Gemeinschaft, Einheit, Bund

mit der Person aufgefaßt werden, und da es sich um eine genaue, dauernde Übereinstimmung mit dem Musterbilde handelt, so entsteht dadurch eine innige, feste, unauflösbare Gemeinschaft, wenn das Ideale festgehalten wird. Die Einheit lockern, auflösen heißt nichts anderes als vom Idealen abfallen, und das ist absolut verwerflich. Die Person, nach der man sich richtet, kann indes nicht bloß eine Einzelperson, sondern auch eine Gesellschaft sein. Man kann von einem würdigen Volksgeiste, von einer großen Staatsidee sich leiten lassen, und die Gesellschaft mag ihre reine Überzeugung auch in einem Symbole niedergelegt haben, zu dessen Wahrheit man sich mit voller innerer Freiheit bekennen kann. Selbst einem in anderer Beziehung verwerflichen Willen kann man in Bezug auf die wertvollen Züge, die er in sich trägt, nachfolgen, ohne der inneren Freiheit untreu zu werden. Die Gefahr, sich bei der Nachbildung zu verirren, und diese zu verunreinigen, kann dann freilich nahe liegen. Nur dem Willen und seinem Gesetz als solchem darf man sich nicht unterwerfen, und es macht auch keinen Unterschied, ob es der eigene oder fremde Wille ist, der gebietet. Man preist wohl die Autonomie, die Selbstgesetzgebung, unter die man sich gestellt hat, und bei Fichte, wie bei Schelling schon vor seiner rein phantastischen Periode, ist die absolut freie Selbstthätigkeit das Gesetz für das Handeln. Aber dem eigenen, selbstgegeben Gesetze folgen, ist an sich gar nichts anderes als Heteronomie, ist nur eine besondere Art davon, wenn das Gesetz selbst keinen Vorzug besitzt, und man nicht bloß dem in ihm enthaltenen Vorzüglichen folgt. Man folgt dann doch dem Willen und nicht dem absolut Würdigen der Idee, das uns durch das Urteil nachgewiesen wird. Autonomie hat nur in negativem Sinne, als Gegensatz gegen Heteronomie einen wirklichen Wert, erstlich insofern man sich unabhängig von fremdartigen Motiven weiß, die uns vom Idealen abziehen können, und zweitens insofern man sich nicht nach einer fremden Überzeugung, deren Inhalt man vielleicht gar nicht anerkennt und nicht billigt, richtet, sondern der eigenen, freien Einsicht folgt. Denn die fremde Einsicht, und wäre sie dem Inhalte nach die beste, kann den Mangel der eigenen Einsicht niemals ersetzen. Auf religiösem, wie auf jedem andern wissenschaftlichen Gebiete ist daher der bloße Autoritäts-

glaube, ist das jurare in verba magistri in ethischer Hinsicht absolut verwerflich, und es ist nichts anderes als „Gewissenszwang, der den Menschen unfrei macht, wenn man vor allem fordert, man solle an diesen oder jenen Satz glauben, und erst nachträglich gestattet, über die Wahrheit des Satzes nachzudenken." Jegliche Lehre und Behauptung muß auf ihre innere Wahrheit geprüft, und auch die biblische, wie die kirchliche Lehre muß zuvörderst vernunftgemäß, d. i. nach den Forderungen der ethischen Ideen, sie muß rationell begründet werden, wie es Leibniz und Lessing forderten. Der religiöse Glaube darf also nicht der besten Überzeugung widersprechen; sonst hört er auf, sittlich zu sein. Das war schon ein Grundsatz von Locke, der leider zugleich als einer der Begründer des Deismus von allem Offenbarungsglauben absieht. Aber gerade um jenes Grundsatzes willen muß man mit Leibniz und Lessing die Beschränktheit des Deismus, Offenbarungsfragen nicht in den Kreis der ethischen Überlegungen zu ziehen, aufgeben, und durch das Streben nach rationeller Begründung muß man nicht gerade zu den Irrtümern des rationalismus vulgaris, der angeborne Vernunftwahrheiten lehrte und alles Geschehene im Gebiete der Heilsgeschichte auf die bekannten Naturgesetze zu reduzieren suchte, gelangen, wie es seit Wolff geschah. Durch solche Verirrungen können die Maximen der inneren Freiheit nicht umgestoßen werden: man muß selbst sehen, was wahr, recht und gut ist, man muß der besten Überzeugung folgen, wie der Apostel Paulus, aber auch Locke ganz allgemein fordert, und die Einsicht muß stets demselben Bewußtsein angehören, dem der Wille angehört. Auch bei der sogenannten Legalität richtet sich das Handeln, das die Gesellschaft, der Staat von ihren Gliedern fordert, nach der fremden Einsicht und dem fremden Gebot als solchem. In den Inhalt der gesellschaftlichen oder staatlichen Forderung, der man folgt, stimmt man selbst nicht ein, man hat den Inhalt nicht in die eigene Überzeugung aufgenommen. Man beobachtet das Gebot bloß, weil es geboten ist, und vielleicht aus Furcht oder Hoffnung. Die beiden Glieder der inneren Freiheit, Einsicht und Wille, sind hier wohl vorhanden, aber sie sind nicht in demselben Bewußtsein eingeschlossen, die Einsicht ist abgetrennt von dem Willen. Es mag nun Legalität

immerhin unter Umständen für die Gesellschaft einen mittelbaren Wert haben, namentlich insofern das Böse weniger offen hervortritt und der verführerische Reiz, der darin liegen würde, vermieden ist, ja vielleicht schon deshalb, weil die faktische Unterwerfung als Prinzip in bestimmten, z. B. in militärischen Kreisen, bei der Kinderregierung, streng durchgeführt werden muß. Aber zur inneren Freiheit gehört, daß beide Glieder demselben Bewußtsein angehören. Darum ist die Legalität, die nicht als ein notwendiger Bestandteil des Judentums angesehen werden darf, kein Anfang der inneren Freiheit, sie liegt vielmehr gleichfalls unter der Linie derselben. Der Jesuitismus gestattet sogar, daß an die Stelle der eigenen Einsicht eine probabele Meinung trete, und dafür wird die Meinung eines als rechtschaffen geltenden Mannes angesehen. Ihr darf man angeblich folgen, selbst wenn sie zu der gewissesten eigenen Überzeugung im stärksten Widerspruch steht. Ja schon Plato hat in seiner Tugend der Gerechtigkeit δικαιοσύνη, die sonst der inneren Freiheit entspricht, den Anfang damit gemacht, Einsicht und Wille in verschiedene Personen zu verlegen. Einsicht und Wille sollten von verschiedenen Ständen getragen werden. Die Herrscher sollten die Einsicht, die Krieger den starken, tapferen Willen besitzen. Die beiden Glieder der inneren Freiheit, Einsicht und Wille, waren also nur im Geiste des Denkers, der das Willensverhältnis aufgestellt hatte, vereinigt. Durch den Mangel eigener Einsicht sinkt man aber ebenso, wie durch den Mangel des eigenen Willens, unter die Linie der inneren Freiheit, zur absoluten Gesinnungslosigkeit herab. Man muß sich selbst gebieten, muß sich selbst das Gesetz auferlegen, auch wenn man es von einer anderen Persönlichkeit hernimmt. Darum muß nicht etwa das Gesetz zu unserer eigenen Natur, unserm eigenen geistigen Wesen gehören, so daß man dadurch innerlich zur Einsicht oder Nachfolge genötigt oder auch nur irgendwie angeleitet würde. Dann wären wir ja doch nur dem Naturgesetz unterworfen. Die innere Freiheit ist ja bloß ein Idealgesetz, und zwar das Idealgesetz, daß der eigene Wille aus freier Überzeugung den besten, reinsten Motiven zu unterwerfen ist. Weil aber dem innerlich Freien der eigene Wille so wenig fehlen darf, wie die Einsicht, kann selbst die kindliche Unschuld nicht

zu den Zuständen der inneren Freiheit gerechnet werden. Sie macht sich auch, wie Legalität, von einem fremden Bewußtein abhängig; denn in das Schöne und Gute, das sie darstellt, hat sie keine eigene, freie Einsicht. Bewußtlos wird sie durch Sitte, Autorität auf eine bestimmte, dem Idealen entsprechende Bahn fortgezogen, und zum Teil wird sie auch durch eine glückliche Natur davor bewahrt, die Bahn zu verlassen. Es ist das nun gewiß ein Geisteszustand, so reizend und liebenswürdig, wie es nur irgend einer ist. Ihn hat auch Christus gewürdigt. Es ist eine Form des Charakteristischen, und ein so reiner Geisteszustand, von früh an uns zur anderen Natur geworden, ist eine wichtige psychische Vorbedingung für die sittliche Charakterbildung. Wird er nicht bewahrt, und wird das Gute nicht schon gewohnheitsmäßig durch Nachahmung geübt, bevor uns ein klares Bewußtsein darüber aufgeht, so entstehen Begierden, die eine höhere Einsicht nicht aufkommen lassen, sondern sie im Keim ersticken, und den Willen ausschließlich in Anspruch nehmen. Es entstehen wenigstens Begierden, die selbst, nachdem die Einsicht ausgebildet ist, die Folgsamkeit gegen die Einsicht leicht durchbrechen. Ja die Begierden, die in früher Jugend entstanden sind, mögen lange durch die bessere Einsicht zurückgehalten oder unterdrückt worden sein. Sie treten aber so leicht, wenn auch spät, bei irgend einer ihnen günstigen Gelegenheit mit zügelloser Gewalt wieder hervor. Indes trotz allem ist Unschuld doch nicht selbst ein Zustand der inneren Freiheit, weil ihm die bewußte Einsicht und der bewußte Wille gleich sehr fehlen. Sie steht unter der Macht zwar lebendiger und inniger, aber doch dunkler Gefühle, die keinen Ersatz für das bieten können, was zur innern Freiheit gehört. Die Unschuld liegt folglich doch unter der Linie derselben. Es giebt aber auch t h e o r e t i s c h e L e h r e n, welche den Menschen konsequenter Weise zur Gesinnungslosigkeit verurteilen. So vor allem der psychologische Materialismus und ebenso der spinozistische pantheistische Monismus; denn sie leugnen die Existenz eines selbständigen oder doch durch eigene Kraft thätigen Seelenwesens bei dem Einzelnen, also die Existenz eines bleibenden beharrlichen Trägers, für dessen eigenes inneres Leben. Der Wille, wie der Geist überhaupt sind nur Wirkungen allgemeiner

Naturgesetze. Es liegt in ihnen kein neuer, dem Menschen eigentümlicher Anfangspunkt. Der Wille, der im Einzelnen hervortritt, ist also nicht sein Wille. Es ist ihm folglich auch nicht möglich, einen absoluten Wert nach der Idee der innern Freiheit oder einer andern Idee zu erlangen. Der Mensch ist den Konsequenzen der Theorieen nach und wenn seine wirkliche Person nicht besser ist, als seine Theorie, dazu verurteilt, unter der Linie derselben stehen zu bleiben, weil das Gute so wenig wie das Böse von ihm herrührt. Ein Theismus, wie ihn Leibniz begründet hat, ein Theismus also, nach welchem es selbständige geistige Wesen giebt, mit eigener Qualität und Kraft begabt, die verschieden ist von der göttlichen, ist sonach für das moralische Verhalten der Menschen notwendig, ganz abgesehen davon, daß Gott kein heiliges Wesen sein könnte, wenn ihm die bösen Thaten der Menschen zugerechnet werden müßten.

Das Willensverhältnis der innern Freiheit selbst scheint zunächst nicht ein formales Verhältnis zu sein, wie die Vollkommenheit, sondern ein qualitatives. Denn bei der Vollkommenheit handelt es sich um ein beliebiges Mehr oder Weniger des Willens, hier aber in jedem einzelnen Fall um ein bestimmtes Musterbild, das nachgebildet werden soll. Indes hört auch das Willensverhältnis der innern Freiheit nicht auf, ein Formalprinzip zu sein, wie es ein ethisches Prinzip sein muß. Denn es bleibt für die Beurteilung dahin gestellt, welches Musterbild es ist, und was für einen Inhalt es hat, nur eine Form des Willens von absolutem Werte soll es sein, und es kommt auch bloß die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem gedachten Musterbild in Betracht, also wieder nur ein formales Verhältnis. Das Qualitative, das dem Willensverhältnis an sich inne wohnt, ist folglich bei der Beurteilung selbst wieder abgestreift, wie auch bei der Beurteilung der Größe nach der Mannigfaltigkeit der Objekte und nach dem Zweck geschehen ist. Man hat freilich behauptet, das Verhältnis, das der inneren Freiheit zu Grunde liegt, sei nicht einmal ein Willensverhältnis. Man hat sich dabei durch den Sprachgebrauch von Herbart verleiten lassen, der zuerst den Gesamteindruck des ethisch Wohlgefälligen mit voller Bestimmtheit nach spezifisch verschiedenen Willensverhältnissen zerlegt hat. Die innere Freiheit bezeichnet er

nämlich als ein Verhältnis des Willens zur idealen Einsicht, und zwar als dasjenige, wobei der Wille der idealen Einsicht nachfolgt. Die ideale Einsicht scheint sonach selbst kein Wollen zu sein, worüber auch die Herbartische Schule bis jetzt nicht völlig hinausgekommen ist. Dann wäre allerdings das Verhältnis zwischen Wille und idealer Einsicht kein Willensverhältnis. In Wahrheit bedeutet aber ideale Einsicht nichts anderes, als ein Musterbild der Wahrheit und Vortrefflichkeit, dessen absoluten Wert der Wille erkannt hat, und das ist nichts anderes, als ein ideales Wollen, in das der Wille eine Einsicht gewonnen hat. Sonach steht wirklich ein gedachtes Einzelwollen einem gedachten idealen Wollen in einem Willensverhältnis gegenüber. Die Auffassung wurde freilich bisher noch dadurch sehr erschwert, daß man nicht die Vollkommenheit sondern die Freiheit an die Spitze der Einzelideen stellte und folglich ein Musterbild, dem man sich widme, vorausgesetzt wurde, ehe ein solches seinem Inhalte nach bekannt war. Andere Bedenken, die sich an die innere Freiheit, wie an die Vollkommenheit angeschlossen haben, können wiederum jetzt noch nicht erörtert werden.

Wollen wir aber nun mehr auf die theoretische Erklärung der Beurteilung einen Blick werfen, so steht dem Wohlgefälligen an der Übereinstimmung des Willens mit dem Musterbild, das er festhält, das Mißfällige an der Nichtübereinstimmung mit dem Musterbild, von dem er losläßt, gegenüber, und auf beiden Seiten kommt sowohl Entgegengesetztes, das sich widerstreitet, als Identisches, das sich mit einander verbindet, vor. Aber bei dem Mißfälligen ist ein Übergewicht des Entgegengesetzten und Widerstreitenden vorhanden; denn beide Glieder des Verhältnisses sind wohl Wille, aber es sind verschiedene Willen, die einander entgegenstreben, und folglich sich nicht vereinigen, sondern abstoßen. Bei dem Wohlgefälligen ist dagegen ein Übergewicht des Identischen vorhanden, das sich vereinigt; denn von dem verschiedenen Wollen strebt das eine dem andern zu, um mit ihm eins zu sein, es ist also wohl ein verschiedenes Wollen vorhanden, aber es ist doch ein Wollen und das Verschiedene strebt auch dahin, eins zu sein. Die theoretische Erklärung des Wohlgefallens und Mißfallens kommt daher auf die psychologischen Grundsätze zurück: die Vereinigung

ist mit Lustgefühl, der Widerstreit mit Unlustgefühl verbunden, und je mehr Vereinigung, wie bei dem wohlgefälligen Willensverhältnis, desto größere Lust, je mehr Widerstreit, wie bei dem mißfälligen Willensverhältnis, desto größere Unlust. Mit dieser theoretischen Erklärung ist es jedoch ebenso, wie mit der der Vollkommenheit. Dieselbe Erklärung müßte auch bei eudämonistischen Bestrebungen gegeben werden, wenn bei ihnen ein Übergewicht des widerstreitenden Entgegengesetzten oder ein Übergewicht des sich vereinigenden Identischen stattfände. Die Erklärung weist folglich wiederum nicht die absolute Bedeutung der ethischen Willensverhältnisse im Unterschiede von den eudämonistischen nach. Die absolute Bedeutung muß vielmehr schon feststehen vor aller theoretischen Erklärung, um dabei nur überhaupt erkannt zu werden.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, die Verschiedenheiten der Beurteilung nach der inneren Freiheit zu erörtern, die sowohl bei einem wohlgefälligen, als bei einem mißfälligen Verhältnis vorkommen können. Innere Freiheit ist im allgemeinen, wie wir wissen, Übereinstimmung mit der idealen Einsicht, Gehorsam, Folgsamkeit gegen diese Einsicht. Die Folgsamkeit kann nun zunächst auf dem allgemeinen Willen, der Einsicht in ein bestimmtes Musterbild zu folgen, beruhen, auf einem allgemeinen Vorsatz und Entschluß, wovon dann die einzelne Willensäußerung und Handlung nur eine Folge ist, und es kann sich hier teils in positiver Weise darum handeln, an der Einsicht festzuhalten, teils in negativer Hinsicht darum, alles ihr Entgegengesetzte zu vermeiden oder es abzuhalten und zurückzudrängen, also gegen alles sich zu behaupten, wodurch man von der rechten Einsicht und von dem Streben, ihr zu folgen, abgelenkt werden könnte. Die Folgsamkeit gegen die Einsicht in ein bestimmtes Musterbild muß jedoch nicht gerade aus einem allgemeinen Entschluß hervorgehen, sie kann auch nur Angemessenheit an diese Einsicht im einzelnen Fall sein, Angemessenheit im einzelnen Fall des Wollens und Handelns. Aber auch hier kann die doppelte Form vorkommen, daß man teils festhält am Musterbild, teils alles Entgegengesetzte abwehrt und abhält, das ihm entfremden könnte. Dieselben Verschiedenheiten der Beurteilung, wie wir sie bei der inneren Freiheit nachgewiesen haben,

finden sich bei ihrem Gegenteil, dem Ungehorsam gegen die Einsicht in das bestimmte Musterbild. Er ist teils Unangemessenheit gegen diese Einsicht im einzelnen Fall, teils eine solche Unangemessenheit, die auf dem allgemeinen Entschluß, der Einsicht nicht zu folgen, beruht, und zwar wiederum so, daß man entweder unmittelbar von der Einsicht losläßt und sich von ihr abwendet, oder doch dem ihr Entgegenstehenden nicht widerstrebt und sich vor ihm bewahrt, obwohl es die Gefahr herbeiführt, daß man der besseren Einsicht untreu werden kann. Angemessenheit, wie Unangemessenheit an die Einsicht wird natürlich ohne alle Frage darnach beurteilt, wie sie entsteht oder entstanden ist; denn das Urteil muß unabhängig von der theoretischen Erklärung hervortreten. Beruht sie auf einem allgemeinen Entschluß, so ist sie ein Element des Guten und des Bösen im eigentlichen Sinne; denn Gutes oder Böses im eigentlichen Sinne, werden wir später sehen, bezieht sich nicht, wie die Freiheit und Unfreiheit, bloß auf einen einzelnen Willensakt, sondern auf das persönliche Wollen, das wesentlich auch durch allgemeine Entschlüsse zu Stande kommt, und ebenso wenig bloß auf ein einzelnes Musterbild, wie es wiederum zunächst bei Freiheit und Unfreiheit der Fall ist. Unangemessenheit an die Einsicht ist übrigens das kontradiktorische Gegenteil von der Angemessenheit daran, und man bildet sich wohl ein, ein solches kontradiktorische Gegenteil Non-A im Verhältnis zu A müsse negativ sein; aber die Unangemessenheit wird ja durch einen Willen hervorgebracht, der vom Musterbild losläßt oder abfällt, und ist folglich sicherlich selbst positiv. In der heiligen Schrift ist Freiheit und Unfreiheit als Angemessenheit oder Unangemessenheit des ἐργάζεσθαι und ποιεῖν zum θέλειν und συνήδεσθαι aufgefaßt,[1]) und nach dem Zusammenhang der Stelle ist das nichts anderes als ein Verhältnis des Wollens und Thuns (ἐργάζεσθαι, ποιεῖν) zu der gebilligten Einsicht (θέλειν, συνήδεσθαι), die zugleich ein Gesetz involviert. Luther hat es als ein Verhältnis des Vollbringens zum Wollen aufgefaßt, was sehr undeutlich wäre, wenn es dasselbe bedeuten sollte, sehr undeutlich, namentlich in Bezug auf das Wollen, das der gebilligten

[1]) Römerbr. 7.

Einsicht, dem idealen Wollen gleich gesetzt werden müßte, und ganz falsch wäre es, wenn das Wollen nicht als ideales Wollen, sondern im eigentlichen Sinne genommen würde und das Glied eines Verhältnisses sein sollte, von dem das Vollbringen das andere Glied wäre; denn zu einem solchen Wollen gehört das Vollbringen, wenn beides auf dasselbe sich bezieht, notwendig hinzu, soweit es von uns abhängt und uns einen Wert verleihen kann. Eine Wertschätzung, und zwar ein Mißfallen soll doch sicherlich ausgedrückt werden für den Fall, daß das Vollbringen mangelt. Wollen und Vollbringen könnten daher nicht ein Verhältnis des einen Willens zu einem andern, davon verschiedenen Willen bilden, wie es bei Freiheit und Unfreiheit der Fall ist. Die Einsicht aber wird auch als νοῦς, als praktische Vernunft bezeichnet, und die Abweichung davon wird im Fleische, der σάρξ begründet gefunden, d. i. in dem natürlichen Geistes- und Gemütsleben, in Geisteszuständen, die von idealer Wahrheit nicht durchleuchtet sind, oder in irgend einem Götzendienst, d. i. in der Hingebung an irgend eine Materie des Wollens; daraus haben wir ja gleichfalls die Zustände der Unfreiheit hergeleitet.

Jetzt müssen wir dieselbe Frage, wie am Schluß unserer Betrachtung über die Vollkommenheit aufwerfen: giebt es nicht noch anderes Ideale?

§ 12.

Das Wohlwollen.

Wir kennen bis jetzt zwei Musterbilder für ein Bewußtsein, Vollkommenheit und Freiheit, die Vollkommenheit des größeren Willens, dem ein schwächerer Wille zuwachsen muß, um neben jenem nicht zu mißfallen, und die Freiheit des Willens, der ein ideales Wollen in der Überzeugung von dessen absolutem Werte nachzubilden sucht. Der Vollkommenheit liegt ein rein quantitatives, der Freiheit ein qualitatives Verhältnis zu Grunde; bei diesem mußte das Qualitative allerdings wieder abgestreift werden, damit auch bei ihm die Reinheit des Formalprinzips gewahrt bleibe. Ein neues Willensverhältnis kann nun nicht dadurch gefunden werden, daß man für das quantitative Verhältnis ein bestimmtes Maß der Willen und bei dem qualitativen eine bestimmte Stärke

des nachbildenden Willens, oder ein bestimmtes Musterbild voraussetzt. Dadurch würde nur die formale Natur der Willensverhältnisse aufgehoben werden. Ja, das Willensverhältnis würde selbst aufgehoben werden, wenn man bei dem qualitativen Verhältnis statt des idealen Wollens, das der andere Wille will, eine beliebige Materie für denselben denken wollte; denn ein mehrfaches und verschiedenes Wollen wäre dann gar nicht vorhanden. Bleiben wir also bei zwei Willen in Einem Bewußtsein stehen, wovon wir ausgegangen sind, so läßt sich, wie es scheint, außer dem quantitativen und dem qualitativen Willensverhältnis, das wir kennen, kein neues formelles Willensverhältnis auffinden. Wir überschreiten deshalb das Eine Bewußtsein und nehmen mehrere Willen bei verschiedenen Vernunftwesen an, und zwar wiederum der Einfachheit wegen zwei Willen bei zwei Vernunftwesen, der eine in das eine, der andere in das zweite Bewußtsein eingeschlossen. Natürlich muß noch eine Beziehung des einen Willens auf den andern Willen hinzugedacht werden. Sonst stände jeder der beiden Willen isolirt für sich da und es wäre kein Verhältnis vorhanden. Die Beziehung ist aber dadurch hergestellt, daß wir annehmen, der eine Wille weiß, daß ein anderer Wille ihm gegenübersteht, und richtet sich auf diesen. Der zweite Wille muß sich aber nicht auch auf den ersten richten. Das Verhältnis ist schon durch eine einseitige Verbindung der Willen begründet. Bestände eine gegenseitige Verbindung der beiden Willen, so würde dasselbe Verhältnis nur zweimal vorhanden sein. Diese Verdoppelung wäre aber für unsere Untersuchung ohne Wert; denn wir suchen nur ein neues, eigentümliches Willensverhältnis. Deshalb bleiben wir dabei stehen, daß bloß der eine Wille auf den andern sich richtet. Ja der zweite Wille, B, auf den sich er erste, A, richtet, muß nicht einmal als ein wirklicher Wille vorausgesetzt werden. Es kann auch ein bloß vorgestellter, gedachter Wille sein. Der erste Wille A, kann sich z. B. täuschen über den ihm gegenüberstehenden Willen, ein solcher Wille, ein Wille, der eine solche Richtung hat, wie er sich denkt, ist gar nicht vorhanden; der erste Wille, A, hat sich also nur ein Bild von einem zweiten Willen in seinem Vorstellen entworfen, und ist zu demselben in Beziehung

getreten. Wenn wir uns das neue Verhältnis so denken, so bleibt es offenbar den früheren Verhältnissen, die ganz in ein einziges Bewußtsein eingeschlossen waren, näher, und es ist die Möglichkeit eher abgewehrt, daß wir gleichsam durch einen zu großen Schritt ein dazwischen liegendes Verhältnis überspringen. Diese Gefahr wird auch noch dadurch vermieden, wenn wir bei dem ersten Willen, A, die Äußerung seines auf B gerichteten Willens hinwegdenken, weil keine Gelegenheit, keine besondere Aufforderung dazu vorhanden ist. Der Wille bedarf ja seiner Natur nach einer solchen Äußerung durch die That nicht notwendig, auch ohne dieselbe ist er vollständig gegeben, wenn er nur da, wo sich ihm die Gelegenheit zur Äußerung darbietet, damit nicht zurückhält. Denken wir also auch das hinzu, daß A sich nicht äußert, so bleibt das neue Verhältnis den früheren Verhältnissen noch näher. Der Wille A ist dann zwar nach außen gerichtet, aber nur auf einen bloß vorausgesetzten fremden Willen B, und der Wille A richtet sich nicht einmal durch die That auf B. Er ist also noch gänzlich in sich eingeschlossen und steht nur gleichsam erst auf dem Punkt, aus sich herauszutreten.

So könnte sich denn A in Gedanken im Verhältnis zu B einer vergleichenden quantitativen Schätzung unterwerfen. Der Wille A könnte auch das Bild von B, wenn es einen absoluten Wert hätte, nachzubilden suchen, nachdem er es in seine Einsicht aufgenommen hätte, oder er könnte demselben ausdrücklich widerstreben. So wiederholten sich aber bloß Beurteilungen nach der Vollkommenheit und inneren Freiheit nur, daß die Ideen dabei in der Erweiterung zur Anwendung kämen, die wir auch schon nachgewiesen haben: die Glieder der Verhältnisse würden in zwei getrennten Vernunftwesen liegen, während sie ursprünglich in einem einzigen Vernunftwesen eingeschlossen sind. Ein wesentlich neues Willensverhältnis würde aber auf diese Weise noch nicht entstehen. Es entsteht erst dann, wenn sich der Wille A zu dem fremden Willen B in ein Verhältnis denkt, dessen Voraussetzungen aus der Vorstellung des fremden Willens ganz von selbst sich ergeben, und wenn es demnach ein solches Verhältnis ist: so gewiß A den Willen B kennt, so gewiß weiß er auch, daß B eine bestimmte Richtung,

ein bestimmtes Ziel hat; denn das gehört zur Natur und zum Wesen des Willens. Ohne ein Gewolltes ist der Wille nicht vorhanden. A weiß auch, wenn B erreicht, was er will, so gereicht ihm das zur Befriedigung, d. i. er empfindet es als ein Wohl, und umgekehrt, wenn er dem Erstrebten fern bleibt, so ist ihm das leid und es gereicht ihm zum Übel. Das liegt gleichfalls in der Natur des Willens und darf folglich ohne Weiteres von A bei B vorausgesetzt werden. Hier kann nun aber A in Gedanken mit dem Willen B absichtlich zusammentreffen. A kann zunächst innerlich, durch seine Gesinnung dem Willen B entgegenkommen. Er thut zwar noch nichts für den fremden Willen B, weil er sich seiner eigentümlichen Lage nach ganz in seinem Bewußtsein eingeschlossen halten muß. Aber er möchte gerne für B etwas thun können, weil er wünscht, B solle das Gewollte erreichen. Er freut sich, wenn B seinem Ziele näher kommt, er begleitet die Annäherung an das Ziel, die B gelingt, mit Hoffnungen und guten Wünschen, die Entfernung davon mit Besorgnis und Unlust, und er würde ganz gewiß durch die That dazu beitragen, daß B ganz an sein Ziel gelange, wenn er nur könnte und wenn er es sich nicht aus irgend einem gültigen Grunde versagen müßte, dafür thätig zu sein. Und aus welchem Motive hegt A diese Gesinnung für B? Ihn bestimmt nichts, als die Rücksicht auf B. Er hat sich ein Bild von B entworfen, und dadurch allein wird er motiviert. Er weiß, B will das Gut, d. i. das Gewollte, und findet im Erreichen sein Glück. Darum und darum allein wünscht er B das Gut und will das Übel, das in seinem Nichterreichen liegt, fern gehalten wissen. Nur darum setzt er sich dasselbe Ziel, wie B selbst es sich gesteckt hat, und zwar bloß zu Gunsten des fremden Willens, wenn auch nur in Gedanken. Diese selbstlose Hingebung an den fremden Willen ohne alle Nebenrücksicht auf das eigene Interesse, bloß im Dienst des fremden Willens, ist gewiß wohlgefällig, und da die Zurückbeziehung auf den eigenen Willen ausdrücklich ausgeschlossen ist, absolut wohlgefällig. Der Beifall, der sich mit Notwendigkeit an diese Gesinnung knüpft, gilt auch sicherlich nicht einem Wohlgefälligen nach quantitativer Schätzung, und es liegt dabei eben so wenig eine Beurteilung nach der inneren

Freiheit zu Grunde. Ohnehin findet bei dieser nur eine einseitige Abbildung statt, insofern derjenige, der das Vorbild nachbildet, dieses bei sich abbildet, während das gedachte Vorbild selbst von dem nachbildenden Willen nichts enthält; hier dagegen, wo A dem fremden Willen in Gedanken entgegenkommt, bildet nicht bloß der Wille A den fremden Willen in sich ab, in seinen Gedanken von dem fremden Willen spiegelt sich auch sein eigener Wille, insofern er es ist, der den fremden Willen zu unterstützen und zu fördern sucht, wenn er es auch thatsächlich nicht kann; er giebt sich ja, wenn auch nur in Gedanken, an den fremden Willen hin und begleitet seine Zwecke und Absichten in harmonischer Weise. Es ist das also gewiß eine eigentümliche neue Beurteilungsweise. Es kann sich aber auch ein ganz entgegengesetztes Verhältnis zwischen den beiden Willen ausbilden. Der Wille A setzt zwar wieder ein Wohl und ein Übel bei B voraus. Aber er wünscht dem Willen B nicht das Wohl, wie vorher, sondern das Übel. Er tritt also dem Hinstreben von B an sein Ziel innerlich entgegen, und denkt sich in eine solche Beziehung zu B, daß er die Bemühung von B um die Erreichung des Ziels hemmen, stören, hindern würde, wenn er könnte, er möchte am liebsten dazu helfen, daß das Ziel von B nicht erreicht werde. Den Willen A leiten dabei Gesinnungen der Mißgunst, des Neides, des Hasses. Durch seinen Willen soll wenigstens B nicht an das Ziel kommen. Sollte es doch von B erreicht werden, so würde das nur sein Bedauern, seinen Unwillen erwecken. A wünscht vielmehr, es möge B nicht gelingen, das Übel zu vermeiden, sondern dieses möge mit allem Unangenehmen, das es in seinem Gefolge hat, über B hereinbrechen. Daran würde A seine Freude haben, und es wäre das Schadenfreude, insofern der eine Wille gerade davon eine Befriedigung empfindet, daß der andere Wille nicht zu seiner Befriedigung gelangt. So wirkt A dem Willen B innerlich entgegen, und diese Gesinnung läßt sich ohne Mißfallen nicht denken. Sie ist wiederum absolut mißfällig, da sie ohne Rücksicht auf das eigene Interesse dem fremden Willen widerstrebt. Es ist die Gesinnung des Übelwollens, und ihr Gegenteil ist das positiv wohlgefällige Wohlwollen, die Güte, die reine Liebe.

Das Wohlwollen ist ein neues Musterbild für eine besondere Art des Wollens, ein neues ethisches Prinzip. Im Vergleich zur Vollkommenheit liegt zwar dabei wieder ein qualitatives Verhältnis zu Grunde; denn es ist in jedem Falle ein Bestimmtes, das der eine Wille dem andern wünscht, indem er dessen Absichten innerlich entgegenkommt. Aber es ist doch, wie bei der innern Freiheit. Auf den konkreten Inhalt dessen, was dem fremden Willen gewünscht wird, kommt es nicht an, sondern nur auf die Art, in der sich der Wille A in Gedanken dazu in Beziehung setzt. Es bleibt also doch ein bloßes Formalprinzip, wie es sein muß. Es findet aber dabei in den Gedanken des Wollenden ein gegenseitiges Abbilden statt, wie wir gezeigt haben, während bei der inneren Freiheit nur ein einseitiges Abbilden vorhanden ist. Daher ist auch der theoretische Grund für das Wohlwollen demjenigen analog, den wir für die innere Freiheit nachgewiesen haben. Schon hier fand ein Übergewicht des sich vereinigenden Identischen über das Entgegengesetzte statt. Dieses Übergewicht wird wegen des gegenseitigen Abbildens, das im Wohlwollen liegt, nur gesteigert, und vom theoretischen Standpunkte aus könnte man folglich das Wohlwollen für eine bloße Steigerung der inneren Freiheit halten, obwohl es, ethisch angesehen, ein neues Prinzip ist, das auf einem spezifisch eigentümlichen Willensverhältnis ruht. Daher kann wieder die theoretische Auffassungsweise bei der beurteilenden irre leiten, wenn diese nicht vorangeht. Wie aber das Wohlwollen in theoretischer Hinsicht nur eine Steigerung der inneren Freiheit ist, weil hier ein einseitiges Abbilden stattfindet, so ist auf dem ästhetischen Gebiet der Einklang eine Steigerung des Charakteristischen und Bedeutungsvollen, das wir schon in Parallele zur inneren Freiheit gesetzt haben, weil auch bei ihm ein einseitiges Abbilden stattfindet. Der Einklang kommt z. B. bei dem Reim, bei der Konsonanz von Tönen und Farben, bei dem Parallelismus, der Metapher, bei dem Wohlgefälligen eines gleichschenkligen Dreiecks vor, alles das ist Schönes in der Form des Einklangs, und dabei neigen sich, wie beim Wohlwollen, die beiden Formglieder einander zu, indem sie sich einander abbilden. In jedem der beiden Reimglieder spiegelt sich z. B. das entgegengesetzte ab, ohne daß das eine Glied einen solchen Vorzug

vor dem andern hat, wie bei dem Charakteristischen und Bedeutungsvollen das eine Glied immer nur das Abbild von dem andern als Vorbild ist. Nur dürfen die beiden Formglieder des Einklangs in unserem Vorstellen nicht zusammenfallen, sie müssen durch Entgegengesetztes immer noch aus einander gehalten werden. Daher bilden z. B. die Worte Wein — Stein, mein — klein einen richtigen Reim, weil sie trotz ihres Einklangs immer noch geschieden sind, dagegen gekommen — umgekommen ist ein falscher Reim, weil die zusammenklingenden Silben völlig in eins zusammenfallen, und ganz ebenso, werden wir finden, muß bei dem Wohlwollen das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen den beiden Willen, die in einem Verhältnis zu einander stehen, stets aufrecht erhalten werden.

Zunächst müssen wir aber darauf hinweisen: nachdem die einfachste, die prinzipielle Form des Willensverhältnisses aufgestellt ist, steht nichts mehr im Wege, der fremde Wille kann auch ein wirklicher sein; die Wirklichkeit ist dann nur ein Zusatz zu dem möglichen Willen, der im ursprünglichen Verhältnis enthalten ist. Der wohlwollende oder übelwollende Wille kann ferner jetzt auch in Handlung übergehen, wozu das Wollen in streng psychologischem Sinne ohnehin immer bereit ist; denn „ich will" bedeutet so viel als „ich werde", nämlich da, wo sich mir eine Gelegenheit zum Handeln darbietet. Nur braucht das Wohlwollen nicht zu handeln, wie es da notwendig ist, wo das Pflichtgebot unmittelbar dem Handeln gilt. Das Wohlwollen darf nur das Handeln nicht geflissentlich vermeiden, sondern muß stets dazu bereit sein und im gegebenen Falle auch zum Handeln wirklich übergehen. Das Musterbild ist jedenfalls eine Art der Gesinnung. Der Wert des Wohlwollens ist daher vom Erfolg nicht abhängig. Das Wohlwollen bedarf des Erfolges nicht, von dem der Eudämonismus sein Streben abhängig macht. Der Wohlwollende kann sich ganz in sich abschließen, wenn ihm die Gelegenheit zum Handeln versagt ist. Aber er kann und wird handeln, wenn das nicht der Fall ist. Endlich kann nunmehr auch die Einseitigkeit des Verhältnisses hinweggedacht werden; wie der Wille A auf B, so kann sich also auch der Wille B auf A richten, es liegt dann dasselbe Verhältnis nur doppelt vor. Alle diese Modifikationen sind möglich. Jene

Abstraktionen, die um der Einfachheit des ursprünglichen Verhältnisses willen notwendig waren, können wir ja jetzt fallen lassen. Nur dürfen die beiden Formglieder des Verhältnisses, um darauf zurückzukommen, bei den Willen so wenig zusammenschwinden, wie bei dem ästhetischen Einklang. Der Gegensatz, die Distanz unter den Willen muß stets aufrecht erhalten bleiben. Das ist gerade eine Probe auf die Reinheit des Verhältnisses. Gesetzt, der Wille A komme dem Willen B doch nur deshalb entgegen, weil er etwas für sich selbst suche. Er wolle durch sein Entgegenkommen doch nur seine eigenen Zwecke fördern, er wolle daraus doch nur einen Gewinn für sich selbst ziehen, er rechne auf Gegenseitigkeit im Austausch von Vorteilen, wie Xenophon und Aristoteles in den Musterbildern ihres Staates, er suche zum mindesten durch die Bemühungen für andere die eigene Furcht zu verbannen. Dann ist das Willensverhältnis aufgehoben. Es ist immer aufgehoben, wenn die Motive des Entgegenkommens gegen den fremden Willen im eigenen Willen des Entgegenkommenden liegen, wenn er sich durch irgend eine Rücksicht auf sich selbst und nicht durch das bloße Bild von dem fremden Willen bestimmen läßt. Es leitet ihn dann die eudämonistische Gesinnung des Eigennutzes, der nicht gerade Eigennutz in tadelndem Sinne, nicht Selbstsucht sein muß, sondern an sich nur ein indifferenter Zustand ist. Er steht aber dann offenbar nur zu sich selbst in Beziehung, wenn auch durch die Vermittelung eines andern. Das Willensverhältnis ist also nicht mehr ein Verhältnis von einem Willen zu einem andern Willen, wie es sein sollte. Überdies tritt an die Stelle der absoluten Wertschätzung die relative Wertschätzung der Klugheit, wenn wir nicht die uneigennützige, uninteressierte, selbstlose Hingebung an das Wohl unserer Nebenmenschen beweisen, nach der schönen Darstellung der heiligen Schrift die reine Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern das des andern. Statt uns wahrhaft hinzugeben, wägen wir dann unser eigenes Interesse ab. So soll auch nach Spinoza der Mensch dahin wirken, daß andere nach dem höchsten Gut der Gotteserkenntnis streben, aber nur darum, weil sie ihm selbst dann am meisten nützen (was freilich wegen des Prinzips der Selbsterhaltung immer noch zweifelhaft ist). Andere dagegen zu hassen, sei schlecht,

weil Haß ein Affekt, eine Passion d. i. ein Leidenszustand sei, wodurch man nur an Macht verliere. Das vollendete Ideal des Wohlwollens stellt der absolute Geist dar, der wegen seines heiligen Wesens eines eigennützigen Motivs gar nicht fähig ist. Für uns kann es dagegen auch andere als reine, uneigennützige Motive geben, und deshalb läuft unser Wohlwollen so leicht Gefahr. in eigennützigen Motiven unterzugehen. Gott bedarf überdies keines andern Wesens, er hat von keinem etwas zu erwarten, weil er nach dogmatischer Ausdrucksweise allgenugsam ist. Wir aber bedürfen wirklich der andern nach allen Seiten hin, und deshalb ist so leicht selbst unser reinstes Wohlwollen des Eigennutzes verdächtig, es ist in dieser Beziehung wenigstens so leicht verdächtig zu machen. Wir müssen jedenfalls stets Selbstentäußerung, Selbstverleugnung üben, um wahrhaft wohlwollend zu sein. Der Eigennutz ist freilich oft so fein, daß wir uns selbst lange darüber täuschen, und der Schein des Wohlwollens läßt sich vollends lange absichtlich wahren, da wir die größten Entsagungen und Übel scheinbar für andere auf uns nehmen können, was leicht als Äußerung des Wohlwollens angesehen wird; in Wahrheit scheinen sie uns immerhin im Verhältnis zu dem, was wir dadurch für uns erreichen, nach einem Maßstabe der Klugheit doch angemessen oder vielleicht sogar unbedeutend. Aber eines darüber hinausgehenden Opfers für andere sind wir nicht fähig, und dadurch enthüllt sich zuletzt doch der wirkliche Mangel an Wohlwollen. Der Humanismus des 18. Jahrhunderts war durchgängig von solcher Art, daß seine menschenfreundlichen, humanitären Tendenzen verunreinigt wurden, wenigstens durch eudämonistische Antriebe des inneren Wohlgefühls, die im Hintergrund standen. Das Wohlwollen verschwindet vollends mit Notwendigkeit bei allem Monismus und Pantheismus. Aller Wirklichkeit liegt da ein einziges Reale zu Grunde, die Mehreren, die uns erscheinen, sind nicht wesentlich von einander geschieden, sondern innerlich eins. Dann ist die unausbleibliche Folge, wie wir schon wissen: die Gesinnung geht im Verhältnis zu anderen wirklichen Wesen (zu gedachten ist Wohlwollen möglich) in Selbstliebe, in dem spinozistischen amor sui unter, man kann dann einem andern gar nicht wohl thun oder ihn fördern, ohne sich selbst wohl zu thun und

den größten Dienst zu leisten, und so war es schon von der pythagoreischen Schule an. Es ist folglich eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses, wenn man behauptet, die Selbstsucht wurzele gerade im Pluralismus der Wesen, und ein sittliches Verhältnis entstehe nur unter der Voraussetzung, daß man einsehe, alle Wesen hätten im Grunde dieselbe Natur und seien wahrhaft identisch, das principium individuationis sei also nur ein Schein, und die scheinbar verschiedenen Individuen wären wesentlich doch nur Modifikationen von Einer Substanz. Schon Fichte wurde durch Jakobi vor theoretischem Egoismus gewarnt, d. i. vor einem solchen, dem er persönlich fremd sein könne, dem er aber vermöge seiner Theorie verfallen müsse. Indes nicht bloß das Wohlwollen, sondern auch das Übelwollen wird durch Motive aufgehoben, die auf den Wollenden selbst zurückführen. Es ist gewiß nicht wohlgefällig, wenn wir ein Gut, an dem ein anderer seine Freude hat und in dem er sein Glück findet, ihm entziehen wollen, weil wir es für uns haben wollen oder weil wir hoffen, es werde uns von selbst zufallen, wenn es nur der andere nicht besitze. Aber es ist doch erst dann positives Übelwollen, wenn wir ohne alle Rücksicht auf uns selbst einem andern das Gut entziehen wollen, nur damit es der andere nicht habe und genieße, wenn wir den Plan eines andern zu durchkreuzen suchen, der mit unserem eigenen Plan in gar keinem Zusammenhang steht. Rivalität, Eifersucht bezeichnet nur einen Mangel an Wohlwollen, aber das ist bei weitem nicht ein so niedriger Zustand als das reine Übelwollen ohne alle Rückbeziehung auf den eigenen Zustand, und ebenso ist der Haß als Mangel an Wohlwollen immer eine verabscheuungswürdige Gesinnung, aber am verabscheuungswürdigsten und verächtlichsten ist er doch dann, wenn er in der Form des Übelwollens ohne allen Grund, ja dem eigenen Interesse entgegen ist, wenn man beleidigt, verletzt, nur damit den andern ein unangenehmes Gefühl treffe, ja auch dann, wenn man sich selbst dadurch Schaden zuzieht.

Mit dem Wohlwollen kann ein anderer Gemütszustand leicht verwechselt werden. Im Wohlwollen steht doch ein Wille einem andern Willen gegenüber. An die Stelle des eigenen Willens kann aber auch ein Gefühl treten, das außer Beziehung zum Willen steht und zum Willen nicht hinstrebt. Ein solches Gefühl kann

gleichfalls mit dem fremden Gemütszustand zusammentreffen und ihn harmonisch begleiten, wobei es das Überwallen des Gefühls mit sich bringen kann, daß wir den fremden Zustand noch stärker empfinden, als den eigenen. Es ist der Zustand der Sympathie, des Mitgefühls, der natürlichen Liebe, nach der Theorie der Naturtriebe, die in neuerer Zeit der französische Philosoph Comte für eine Ethik ausgiebt, der Zustand des sogenannten Altruismus, d. i. der sogenannten altruistischen Triebe im Unterschied von den rein egoistischen; bei jenen wird auch der Zustand des andern (alter, davon ist der barbarische Name des Altruismus hergeleitet) von dem sonst der Selbstliebe naturgemäß ganz ergebenen mit berücksichtigt oder mit gefördert. Das Mitgefühl äußert sich aber in zwei Formen, als Mitfreude und Mitleid, und kommt z. B. bei dem sogenannten guten Herzen vor. Es ist allerdings nicht bloß mechanisch-bewußtloses Nachahmen des fremden Zustandes, wie das Mitgähnen, das sich ganz unbewußt bei uns ausbildet, wenn wir andere gähnen sehen. Das Mitgefühl wird durch völlig bewußte Vorstellungen von dem fremden Zustande in uns erzeugt. Indes ist es doch nur eine unwillkürliche Nachbildung, die so unklar bleibt, daß wir den fremden Zustand von dem eigenen nicht unterscheiden, sondern wie den eigenen empfinden. Ins Handeln kann das Mitgefühl so gut übergehen wie das Wohlwollen, weil das Handeln sich nicht notwendig an ein Wollen, sondern schon an Gedanken und Gefühle anschließt. Aber selbst das handelnde Mißgefühl ist durchaus nicht Wohlwollen, sondern immer nur eine Art des ästhetischen Einklangs, wie kindliche Unschuld nicht innere Freiheit, sondern eine Art des Charakteristischen ist. Beim Mitgefühl kommt es niemals zu der scharfen Unterscheidung zwischen dem eigenen und dem fremden Zustand, die dem Wohlwollen zu Grunde liegen muß. Das Mitgefühl ist niemals ohne Rückbeziehung auf den eigenen Zustand, und wo daher diese aufhört, hört auch das Mitgefühl, und hört das Handeln auf, das vom Mitgefühl zu erwarten sein würde. Das Mitgefühl schließt demnach gern alle von seiner Teilnahme und seinem Wohlthun aus, die ihm nicht nahe stehen und die es nicht zu seinem erweiterten Selbst rechnen kann, also alle, mit denen es nicht durch eine engere Verbindnng,

durch Umgang, Familienverbindung, durch Heimat, Kameradschaft, Nationalität, Landsmannschaft und ähnliche Bande zusammenhängt. Es setzt also seiner Aktivität Schranken, die das Wohlwollen nicht kennt. Während dieses allumfassend, allgemein ist, beschränkt sich das Mitgefühl oder schließt es sich sogar partikularistisch ab. Es reicht nur so weit, als es sich mit anderen in einer Einheit des Empfindens, Fühlens und Denkens verschmolzen weiß. Darüber hinaus kommt es bei ihm höchstens zu flüchtiger Rührung. Von einer ernstlichen, dauernden Hingebung kann bei ihm nicht die Rede sein, einer Aufopferung ist es vollends nicht fähig; denn dabei muß man das eigene Selbst vergessen und auf den eigenen Genuß, den eigenen Vorteil verzichten, aber das vermag das Mitgefühl nicht; es giebt z. B. im Wohlthun höchstens von seinem Überfluß, ohne also selbst sich etwas versagen zu müssen, es giebt nur dann, wenn ihm daraus durchaus keine Mühe und Unbequemlichkeit erwächst. Bei dem Wohlwollen drängt sich dagegen in Folge seiner Aufopferung am gewissesten das Bewußtsein auf, daß man für andere thätig ist, das Bewußtsein also der Distanz, in der man zu ihm steht; aber in einer solchen Distanz will das Mitgefühl bei seiner auf den andern gerichteten Aktivität gar nicht stehen, man will dabei immer zugleich an sich denken. Wo daher Kraft, Ausdauer, Anstrengung, Aufopferung für andere notwendig sind, genügt bloßes Mitgefühl den Anforderungen nicht. Da läßt es den Willen vermissen. Trotz dem ist Mitleid das eigentliche Prinzip der Schopenhauerschen Ethik. Es wird aber als Motiv der Menschenliebe aufgefaßt, die sich Genüsse versagt und Entbehrungen auferlegt, um fremde Leiden zu lindern. Das thut jedoch das Mitleid gerade nicht. Das Prinzip wird ferner daraus hergeleitet, daß die mehreren Einzelwesen in dem einen realen Urwollen verbunden sind. Daß aber dann die Gesinnung in Selbstliebe untergeht, ist schon nachgewiesen, und man sieht daraus, daß das Mitleid sich zum ethischen Prinzip nicht eignet.

Wenn nun auch das Mitgefühl nimmermehr Wohlwollen ist, so ist es doch für das Dasein und Werden des Wohlwollens und seiner Entäußerungen im Handeln nicht weniger wichtig, als die kindliche Unschuld für die innere Freiheit, und es hat folglich,

wie diese, einen hohen mittelbaren Wert. Zunächst ist es eine Naturbedingung für die Stärke des Wohlwollens, insofern es dazu disponiert, daß sich die Kräfte derer, die mit einander sympathisieren, vereinigen. Mit wem man sympathisiert, d. i. gleich fühlt, mit dem vereinigt man sich auch um so leichter in den Werken und für die Zwecke des Wohlwollens, und dessen Wirkungen sind dann um so bedeutender, weil sie durch vereinigte Kräfte zu stande gekommen sind. Das Wohlwollen vermag auch für sich allein eine erhöhte Wirksamkeit auszuüben, wenn es die fremde Lage kennt und wenn es sich diese vollstängig vergegenwärtigen kann, weil sie seinem Mitgefühl erreichbar ist. Es vermag dann seine Absichten viel sicherer an den fremden Willen anzuknüpfen und sich viel genauer anzuschließen, es findet viel eher die rechten Wege, um dem fremden Willen zu seinem Wohle zu verhelfen, und dadurch gewinnt wieder sein Wirken an Kraft, so daß ein größerer Erfolg erreicht wird. Aber noch mehr. Mitgefühl ist sogar eine Naturbedingung, ein psychischer Grund für das Wohlwollen selbst. Das Wohlwollen für andere erwacht am gewissesten, man kommt ihnen also am gewissesten entgegen, wenn man mit ihnen gemeinsam empfindet und sich deshalb in ihre Lage zu versetzen weiß, wenn man den Mangel aus eigener Erfahrung kennt, dem abgeholfen werden soll, wenn man selbst in der Not gewesen ist, in der sich der Hilfsbedürftige befindet, und wenn man das Wohl selbst zu schätzen weiß, das sich ein anderer wünscht. Weil gemeinsames Empfinden eine Vorbedingung für das Wohlwollen ist, so ist umgekehrt Stolz, Standesvorurteil, Kastengeist und überhaupt alles, was den einen vom andern trennt, ein Hindernis des Wohlwollens. Demjenigen, von dem man sich geschieden oder sogar abgestoßen fühlt, kommt man gewiß nicht so leicht entgegen. Dagegen haben die engeren Kreise des Lebens, der Umgang, die Heimat, die Familie, die Nationalität, überhaupt alle Kreise, in denen die Menschen in Liebe d. i. in natürlicher Liebe verschmelzen, gerade deshalb so große Bedeutung für das Entstehen und Wachsen des Wohlwollens. Da muß man auch das Wohlwollen lernen, und nur von da kann es sich dann in weitere Kreise verbreiten. Wer da sich nicht einlebt, dem bleibt das Wohlwollen, die reine selbstlose Liebe fremd, und

der wird es auch in einem größeren Wirkungskreise nicht bethätigen; denn das Wohlwollen entsteht nur auf dem Boden des Mitgefühls, es entsteht nur aus Mitgefühl. Damit hängt es jedenfalls zusammen, daß das weibliche Geschlecht, das vorzugsweise auf die engeren Kreise des Lebens angewiesen ist, zum Wohlwollen ganz besonders disponiert, und darauf beruht vielleicht sogar der Marienkultus der katholischen Kirche; der natürlichen Volksauffassung liegt in der That ein weibliches Ideal des Wohlwollens am nächsten. Jedenfalls muß Wohlwollen aus Mitgefühl hervorgehen. Wie es aber daraus hervorgeht, leuchtet aus dem Bisherigen von selbst ein, wenn wir uns auch eine nähere psychologische Erörterung versagen müssen. Jedenfalls muß das bloße Gefühl in Willen übergehen, und zweitens muß die Distanz zwischen dem eigenen und fremden Willen hergestellt werden, es muß also zu der klaren und wahren Überzeugung kommen: was ich will, geschieht wirklich nicht für mich, sondern durchaus für den andern — eine Überzeugung, die am gewissesten vorhanden ist, wie wir schon wissen, wenn es uns gelingt, völlig uninteressierte Anstrengungen und Opfer für einen andern zu übernehmen. Die Überzeugung bewährt sich dann z. B. auch dadurch, daß es uns leicht fällt, über die, welche uns am nächsten stehen, ganz unbefangen zu urteilen, während das dem Mitgefühl sehr schwer fällt. Das Mitgefühl sucht gewöhnlich selbst ihre Fehler um jeden Preis zu entschuldigen, weil dabei zugleich das eigene Ich berührt wird. Indes darum, weil sich das Bewußtsein einer Distanz zwischen dem eigenen und dem fremden Wollen ausbilden soll, muß nicht etwa aus dem Verhältnis des wirklichen Wohlwollens alle Zuneigung verschwinden, und an ihre Stelle Haß treten. So wurde wirklich Kants Widerstreben gegen allen Eudämonismus mißverstanden, und darauf bezieht sich auch die bekannte Schillersche Xenie:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung;
> Dann ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,

und dann ihnen dienen. Die Wahrheit ist: in die Verhältnisse des Wollens und Handelns darf sich immerhin die Neigung einmischen, die wir schon als ein Schönes und zwar als eine Art des Einklangs kennen gelernt haben; nur darf das Wollen und

Handeln, wo es sich um Wohlwollen handelt, nicht durch ein Motiv der Zuneigung bestimmt werden, es muß schon an sich einen Wert haben. Weil aber das Mitgefühl für das Werden und den Erfolg des Wohlwollens so wichtig ist, müssen bei der frühen Jugend nicht allein, sondern allgemein im Volke sanfte Empfindungen sehr gepflegt werden, und auch da, wo uns kein beseeltes und kein Willens-Leben gegenübersteht, wie bei Pflanzen und Tieren. Pflanzen darf man nicht sorglos verwelken, nicht rücksichtslos verderben lassen oder selbst verderben; Tiere darf man nicht nutzlos quälen, so sehr sie es sich auch gefallen lassen müssen, den notwendigen Bedürfnissen der Menschen zu dienen; denn es ist keineswegs unmoralisch, werden wir weiterhin sehen, willensunfähige Wesen als Mittel für unsere notwendigen Zwecke zu gebrauchen, was man z. B. der Vivisektion gegenüber behauptet hat. Jedenfalls muß man im Interesse des Wohlwollens beide, Tiere und Pflanzen, von früh auf sorgfältig pflegen und abwarten lernen. Wer darin verwahrlost und deshalb leichtfertig ist, wird sich auch viel eher da matt und gleichgültig erweisen, wo es sich um Wohlwollen handelt. Mit Tieren kann man nun schon unmittelbar sympathisieren, da es innerhalb einer engeren Sphäre, geistige, fühlende, strebende Wesen sind, wie wir selbst. Durch poetische Auffassung, z. B. in Fabeln, Märchen, wird aber das Wollen auch da hinzugedacht, wo nur physiologisches Leben oder sogar unbeseeltes vorausgesetzt werden muß und wirklich vorhanden ist. Es ist das ein Fall, wo die Beurteilung an gedachten Willensverhältnissen geübt wird, so daß sich der Geist des Wohlwollens verstärkt. Auf der andern Seite wird das Mitgefühl abgestumpft durch rohe Belustigungen und Volksschauspiele, wie es circencische Spiele, Stiergefechte sind, durch inhumane Sitten und Gebräuche, z. B. bei der Behandlung der Fremden, die anfangs überall als Feinde, hostes, betrachtet wurden, weshalb im Französischen der Gast, der im Gegensatz zu den Einheimischen ein Fremder war, noch jetzt durch das Wort hôte bezeichnet wird, das aus hostis entstanden ist. Umgekehrt wird das Mitgefühl durch humane Sitten gefördert, z. B. bei der Behandlung von hilflosen Kindern und Greisen, bei der Behandlung von Kranken und Toten, ja bei den Zeichen der Erinnerung an sie. Denn die

Sympathie gilt zwar zunächst nur wirklichen geistigen Wesen, wie wir selbst es sind, nicht etwa auch gedachten Personen, wie beim Wohlwollen, da von diesen keine Rückwirkung ausgehen kann. Aber von den wirklichen Personen überträgt sich die Sympathie auch auf die Gegenstände, die zu ihnen in Beziehung stehen, wie auf die Orte, an denen wir mit ihnen, wirklich oder in Gedanken verkehrt haben. Zartheit, Sorgfalt, Pietät, wie sie die Sympathie fordert, werden z. B. beobachtet, indem man Kinder nicht aussetzt, Aussätzige nicht von der menschlichen Gemeinschaft ausschließt, Tote nicht unbestattet liegen läßt, die Gräber oder die Totenurnen ehrt. Alles der Art mag immerhin nur aus dem Mitgefühl stammen, aber es begünstigt zugleich das Entstehen und die Verbreitung eines Geistes des Wohlwollens. Pietät gegen die Toten ist namentlich ein wesentlicher Teil edler Humanität bei allen Kulturvölkern. Bei den alten Griechen gehörte die Forderung einer solchen Pietät zu den ausnahmslosen und ewig unumstößlichen Geboten der sogenannten ungeschriebenen Gesetze, die einen so wichtigen Teil der Volkssitte ausmachten, und jene Pietät selbst ist bekanntlich von Sophokles poetisch verherrlicht worden. In Zeiten des Kriegs, der Epidemieen, allgemeiner Notzustände werden dagegen Rücksichten des Mitgefühls so leicht versäumt; solche Zeiten wirken daher auch verwildernd. Abgestumpft wird das Mitgefühl besonders auch durch unfreundliche Sitten in Dienst- und Standesverhältnissen, wenn man Untergeordnete nicht als Seinesgleichen behandelt, wenn es nach Lessings Wort schwer fällt, den Bauern, den Dienstboten, den Lohnarbeiter, den Bürgerlichen, so zu sagen, auch als einen Menschen gelten zu lassen. Wo aber das Mitgefühl sich in partikularistischer Beschränkung zeigt, da ist auch für die Humanität des Wohlwollens kein Boden.

Hinsichtlich des Wohlwollens hat die philosophische antike Ethik eine auffallend große Lücke. Keine Kardinaltugend weist darauf hin; bei Aristoteles, wie bei Xenophon, beruht das scheinbare Wohlwollen nur auf den natürlichen Verbindungen unter den Menschen. Bei jenem tritt die reine Güte nur in seinen Betrachtungen über die Freundschaft hervor. Ja selbst Plato kennt sie nur bei seinem Phantasiebild von Gott, und im Staat in Bezug auf die Stände;

denn nicht bloß eine einzelne Klasse der Staatsangehörigen soll glücklich werden, sondern der ganze Staat. In dieser Beziehung steht das Christentum wieder im entschiedensten Gegensatz zum Heidentum, der auch immer anerkannt worden ist. Im Christentum ist in der That die Idee der Nächstenliebe zuerst rein ausgebildet worden, und da dabei die Rückbeziehung des fremden Willens auf den Wohlwollenden gar nicht in Betracht kommt, also auch nicht die unfreundliche, ja feindliche Art der Rückbziehung von Seiten dessen, dem das Wohlwollen gilt, so wird selbst die Feindesliebe mit Recht empfohlen. Der griechischen Volksreligion und der Dichtung war übrigens das Wohlwollen nicht so fremd, wie der griechischen Philosophie. Die Armen standen z. B. schon bei Homer unter dem Schutze des Zeus. Aber die Gesinnung des Wohlwollens wurde, wie so lange auch in der Philosophie, weniger beachtet, als das Wohlthun, und selbst dieses zeigte sich, abgesehen von Gastfreundschaft, fast nur in den partikulären Gestalten sympathetischer Liebe, also nur innerhalb der engeren Kreise, auf die sich die natürliche Teilnahme so gern beschränkt, folglich nicht gegen jedermann, wie das Christentum betont, z. B. nicht gegen die Barbaren, denen die höhere Bildung griechischen Geisteslebens mangelte, am wenigsten gegen die Feinde. Diesen übel zu thun wurde vielmehr nach einem bekannten Ausspruch auf die gleiche Stufe des Wertes gestellt, wie das Wohlthun gegen Freunde. Darüber erhob sich nur Plato in seiner Republik. Selbst in der neueren Philosophie trat das Wohlwollen zurück, weil es des Eigennutzes verdächtig war, in dem es wirklich untergeht, wenn die Rückbeziehung auf den eigenen Willen nicht ferne bleibt, und während des vorigen Jahrhunderts hat die Sympathie allgemein vorgeherrscht, in der Nützlichkeitsmoral der Popularphilosophie sowohl, wie in den litterarischen Kreisen und in der Lessing und Kant voraus liegenden Zeitrichtung überhaupt, besonders auch bei dem damaligen sogenanten Freundschaftskultus. Das Vorherrschen der Sympathie war hier allerdings zugleich mit den wohlthätigen Wirkungen auf die allgemeine Sitte und Bildung verbunden, in der vorher das Element der Sympathie z. B. unter den Ständen, gar sehr gefehlt hatte. Aber bei den englischen Moralisten finden sich wieder die Anfänge

des reinen Wohlwollens, und bei Jacobi gehörte zu den Kardinaltugenden auch die Güte.

Hiermit beendigen wir vorläufig unsere Betrachtung über das Wohlwollen, und es wiederholt sich nunmehr die Frage, die wir bis jetzt am Schluß einer jeden Betrachtung über eine Idee aufgeworfen haben; giebt es nicht noch anderes Ideale außer demjenigen, das wir schon kennen?

§ 13.

Das Recht.

Das Grundverhältnis des Wohlwollens war nur eine einseitige Verbindung zweier Willen in zwei Vernunftwesen. Nur der eine Wille wurde als ein wirklicher Wille gedacht, der andere dagegen als ein bloß vorausgesetzter, möglicher, und diesem kam jener auch nur innerlich, in Gedanken entgegen. Dieses Verhältnis gestattete nun zwar Erweiterungen, die wir auch nachgewiesen haben. Aber unsere fortschreitende Untersuchung muß wieder an das ursprüngliche Verhältnis anknüpfen, damit uns kein eigentümliches Willensverhältnis mit einer eigentümlichen Beurteilung entschlüpfe. Nunmehr müssen wir freilich, um weiter zu kommen, zwei wirkliche Willen denken, die auch eine Wirkung ausüben und auf einander übertragen können, weil es nicht bloß mögliche, gedachte Willen sind. Indes dürfen wir auch jetzt das Willensverhältnis nicht gleich so denken, daß der wirkliche Wille A unmittelbar und absichtlich hinüberwirke zu dem fremden wirklichen Willen B, geschweige so, daß zugleich auch von der andern Seite B auf A hinüberwirke. Vielmehr liegt ein anderer Fall dem Grundverhältnis des Wohlwollens noch näher. Der Wille A kann zwar, wenn ein neues Verhältnis entstehen soll, nicht mehr so gedacht werden, daß er sich in seinem Innern völlig eingeschlossen hält, sondern er muß in die Außenwelt hervortreten, während im Grundverhältnis des Wohlwollens der wirkliche Wille, der einem bloß möglichen Willen gegenüberstand, diesem nur in Gedanken entgegenkam. Aber mit dem Schritt, den hier A aus dem Innern heraustbut, gelangt er nicht ohne weiteres zum fremden Willen, sondern zunächst in eine beiden Willen gemeinsame Sphäre

des Wirkens, wie es unsere Sinnen-, unsere Erscheinungswelt ist. Sie ist nicht bloß mit persönlichen Wesen erfüllt, sondern auch mit willenlosen Objekten für diese Wesen. Diese Objekte vermitteln schon die Verbindung unter den mehreren Willen, die in eine unmittelbare Verbindung mit einander nicht treten können. Denn um sehen, hören, sprechen zu können, um andern uns kund zu thun, müssen wir uns der Medien der Außenwelt, wie der Luft, des Trägers für die Schallempfindungen, des Äthers, des Trägers für die Lichtempfindungen, bedienen. Ein jeder bedarf aber auch die sinnlichen Objekte für seine Zwecke, für seine Selbsterhaltung, seine Arbeit, seine handelnde und phantasierende Thätigkeit, sein handelndes Wohlwollen. Er muß in die Außenwelt eingreifen, um etwas, was außer ihm liegt, zu haben und zu gebrauchen, und wenn er den ersten Schritt aus sich heraus so thun soll, daß er doch zugleich den früheren, in ein einziges Bewußtsein eingeschlossenen Willensverhältnissen am nächsten bleibt, so denkt er noch gar nicht an die fremden Willen, die ihm viel ferner stehen, als die willenlosen Objekte der Erscheinungswelt, die in seinem Gesichtskreise liegen. Völlig mit sich und seinen Zwecken beschäftigt und unbekümmert um einen andern Willen, greift er in die Außenwelt ein, um sich zu äußern oder um etwas zu besitzen und zu gebrauchen. So tritt er aus dem Innern des Bewußtseins heraus, aber damit ist gewiß noch kein Willensverhältnis begründet; denn die Beziehung auf einen andern Willen fehlt noch gänzlich. Indes zufällig befindet sich der zweite Wille B, nehmen wir an, in derselben Geistesbewegung. Zufällig, sagen wir; denn so notwendig das auch nach Naturgesetzen sein mag, so würde sich doch auch ein ganz anderes Geschehen ohne Widerspruch denken lassen, wenn andere Bedingungen dafür vorhanden gewesen wären. Zufällig bleibt also auch der Wille B nicht mehr in sich eingeschlossen, sondern greift ebenso, wie A, in die den Willen gemeinsame Sinnenwelt ein, um in seinem eigenen Interesse über Objekte derselben zu disponieren, und zwar gleichfalls ohne alle Rücksicht auf einen fremden, ihm gegenüberstehenden Willen. B denkt also so wenig an A, als A an B. Beide kennen einander vielleicht gar nicht. So mögen beide lange neben einander in die Sinnenwelt einge-

griffen haben, ohne daß für sie Veranlassung gewesen wäre, von einander Notiz zu nehmen. Ein jeder verfolgt seine Zwecke innerhalb der Richtung seines Willens, und keiner stößt auf den andern, weil ihr Augenmerk auf ganz verschiedene Objekte gerichtet ist. Ja sie mögen selbst gleichzeitig und neben einander aus demselben Reservoir z. B. Licht, Luft, Wasser schöpfen, sie mögen dasselbe offene Meer befahren, sie mögen überhaupt an Gütern derselben Art ihr Bedürfnis befriedigen. Ihre beiderseitigen Dispositionen können doch ganz gleichgültig neben einander hergehen und die Willen brauchen sich nicht veranlaßt zu fühlen, auf einander Rücksicht zu nehmen und um einander sich zu bekümmern, oder sie thun es doch nur, weil sie einander vielleicht ein theoretisches oder ästhetisches Schauspiel darbieten, in dem kein ethischer Wert liegt. Aber wiederum zufällig ergreift B denselben Gegenstand, um darüber für sich zu verfügen, während ihn A zu demselben Zwecke in seinem eigenen Interesse auswählt oder nachdem er denselben ausgewählt hat. So treffen beide Willen zusammen, sie berühren sich unabsichtlich in demselben Gegenstand der gemeinsamen Außenwelt und durch Vermittelung desselben, sie sind jetzt genötigt, auf einander Rücksicht zu nehmen, und sie bilden somit ein Willensverhältnis. Nach ihrer Natur kann nun jeder den andern in Bezug auf das, was sie beiderseits wollen, entweder fördern, unterstützen oder auch beeinträchtigen, hemmen, hindern. Nur muß ein jeder wissen, daß er von einem ihm gegenüberstehenden Willen, der absichtlich und zwar im Verhältnis zu ihm wirkt, gefördert oder gehemmt werde. Sonst wäre es doch kein Verhältnis von Willen, zu deren Natur Bewußtsein und absichtliches Thun gehören. Jeder würde die Förderung oder Hemmung so ansehen, als ob sie in der Natur der Objekte begründet wäre, und sie folglich als ein gleichgültiges Naturverhältnis hinnehmen. Soll es nicht so sein, so müssen beide Willen, wie gesagt, sowohl in ihrem Zusammenwirken, wie in ihrem Widereinanderwirken von einander wissen. Es muß also bei ihnen ein gegenseitiges Wissen über ihr Thun und ihr Leiden stattfinden, wie bei dem Grundverhältnis des Wohlwollens ein einseitiges vorhanden war. Trotz dem könnte jedoch ein jeder der beiden Willen die Förderung oder Hemmung von Seiten des andern bloß als etwas Nützliches oder Schädliches be-

trachten. Sie würde zwar dann auch als eine Naturwirkung erscheinen, die der eine Wille auf den andern hervorbrächte, aber sie würde nicht mehr gleichgültig sein, weil man wüßte, daß sie durch einen Willen begründet wäre. Sie würde indes nur einen relativen Wert haben, und ein neues Willensverhältnis von absolutem Werte wäre also nicht aufgefunden. Allein die beiden Willen können sich auch noch in einem andern Fall absichtlich entgegenkommen oder entgegentreten, nachdem sie unabsichtlich zusammengetroffen sind. So schon dann, wenn der eine Wille, nachdem er eingesehen, daß er dem andern entgegensteht, zu dessen Gunsten ohne jede fremdartige Nebenrücksicht oder weil ihm die Hemmung von der andern Seite lästig ist, auf sein Streben Verzicht leistet. Es ist das jedoch im letzteren Fall für den gegenüberstehenden Willen wiederum nur etwas relativ Wertvolles, und im ersten Falle nur eine besondere Art des Wohlwollens; denn indem der eine Wille von der beabsichtigten Verfügung absteht und dem andern Willen den Gegenstand, von dem er selbst zurücktritt, zu seiner Verfügung überläßt, erweist er diesem absichtlich ein Wohl in völlig uneigennütziger Weise. Ein neues Willensverhältnis würde damit nicht aufgefunden sein. Es können sogar beide Willen von dem Gegenstande, auf den sie sich gerichtet haben, in solcher uneigennützigen Weise zurücktreten, sobald sie sich bewußt geworden sind, daß sie sich gegenseitig hemmen. Damit ist freilich zugleich das Willensverhältnis selbst aufgelöst; denn die beiden Willen hören dann auf, zu einander in Beziehung zu stehen, weil sie sich in der Außenwelt nicht mehr berühren. Aber das Verhältnis dauert fort, wenn es diese Gestalt annimmt: die beiden Willen haben zwar ein Bewußtsein davon, daß *ihre beiderseitigen Dispositionen* über denselben Gegenstand sich gegenseitig hemmen, ja *einander kontradiktorisch entgegengesetzt* sind und folglich sich ausschließen; sie wissen also, wenn die eine Disposition gelten soll, so muß die andere wegfallen, beide können nicht neben einander bestehen. Aber trotzdem hält *jeder* an seiner *Absicht* zur *Disposition* fest, und weil die Disposition selbst durch die Absicht des andern unmöglich gemacht wird, so *fordert er*, daß *dieser zurückweiche*, damit für seine eigene Disposition freier ungehinderter Raum da sei. Indes *keiner folgt*

der Aufforderung des andern, jeder beharrt vielmehr bei seinem Willen und behauptet ihn gegen den andern, jeder sucht also die von ihm beabsichtigte Disposition, obgleich sie der fremden Disposition widerspricht, durchzusetzen, und um das zu erreichen, strebt er dahin, den andern ganz zu verdrängen. Offenbar ist das eine Kollision unter den Willen, es ist ein Streit der Willen, der auch dann nicht notwendig verschwindet, wenn es gelingt, den andern Willen zu verdrängen; denn dieser wird im Stillen fortfahren zu widerstreben, wenn er nicht aus dem Verhältnis ganz ausscheidet, wodurch dieses wieder völlig aufgehoben würde. Dauert es aber fort, so dauert auch der Streit der Willen fort, und es stellt sich dann sofort das Urteil ein: ein solcher Streit der Willen mißfällt. Das Mißfallen beruht auch keineswegs nach relativer Wertschätzung bloß darauf, daß uns der Streit, sei es selbst nur, weil wir zu bequem oder zu feige sind, lästig ist, daß er uns Vorteil und Genuß entzieht oder einen Kräfteverlust verursacht. Das alles läßt sich hinweg denken, wir können uns sogar einen bei dem Streit ganz Unbeteiligten vorstellen, bei dem folglich alles das nicht in Betracht kommt, und das Urteil wird immer hervortreten: der Streit der Willen mißfällt. Er mißfällt folglich an sich, er mißfällt schlechthin, d. i. unbedingt, wie auf ästhetischem Gebiete eine Dissonanz der Töne oder der Farben. Aber es ist das ein einseitiges mißfälliges Urteil, das nicht von einem beifälligen begleitet wird, wie es bisher immer der Fall war. Deshalb entsteht ein Musterbild nicht schon dann, wenn man das negative Urteil bloß wegläßt; thut man das hier, so bleibt ja gar nichts mehr übrig.

Indes ehe wir das Musterbild aufsuchen können, müssen wir, wo möglich, den Skeptizismus beschwichtigen, der sich in Bezug auf das Urteil selbst regt; denn die Frage entsteht: ist das Willensverhältnis wirklich neu? Ist das Verhältnis des Streits nicht in Wahrheit ein Verhältnis des Übelwollens? Gegen die Meinung, daß der Streit Übelwollen sei, läßt sich jedoch zunächst einwenden: das Übelwollen ist an sich ein einseitiges Verhältnis, das nur eines einzigen wirklichen Willens bedarf, und dieser kann sogar völlig im Innern eingeschlossen sein, ohne sich zu äußern. Im Streite stehen einander dagegen zwei wirkliche Willen gegenüber, die sich auch außerhalb

des Bewußtseins in der äußeren Erscheinungswelt offenbaren, und es ist notwendig ein doppelseitiges Verhältnis. Aber das genügt noch nicht; denn der Streit könnte ein doppelseitiges Übelwollen sein, das sich zugleich durch Handeln äußerte. Diese Erweiterung haben wir ja als möglich nachgewiesen. Der Streit der Willen kann aber kein doppelseitiges handelndes Übelwollen sein. Im Übelwollen tritt unmittelbar ein Wille dem andern gegenüber. Jener drückt diesem nicht etwa seine Geringschätzung, seine Verachtung aus nach Gründen der innern Freiheit. Er sucht diesem vielmehr etwas Unangenehmes zuzufügen ohne allen Grund. Er verletzt, beleidigt den andern ohne alles weitere Motiv. Seine Gesinnung opponiert dem andern, und wenn individuelle Abneigung hinzukommt, so kann er den andern nicht leiden, dieser ist ihm widerwärtig. Im Streite wenden wir uns dagegen gar nicht unmittelbar gegen den andern, wir stoßen ihn nicht vermöge einer ihm entgegengesetzten Gesinnung zurück. Vielmehr würden wir uns um ihn vielleicht gar nicht kümmern, wenn wir nicht zufällig und unabsichtlich wegen eines dritten Gegenstandes mit ihm in Kollision geraten wären. Streit und Übelwollen können wohl in einander übergehen und sie können sich unter einander komplizieren, d. i. sie können neben einander und mit einander verbunden vorkommen. So kann aus Streit Übelwollen werden. Man tritt sich zunächst um eines dritten Gegenstandes willen entgegen. Aber weiterhin wendet man sich auch unmittelbar gegen den hemmenden fremden Willen, und aus Streit entstehen folglich, vielleicht unter Einmischung individueller Elemente, Haß, Feindschaft, und diese Gemütszustände komplizieren sich dann mit dem Streite. Umgekehrt kann man auch ausgehen vom Übelwollen und von da fortschreiten zum Streit über dritte Gegenstände, so daß dann wieder beides mit einander verbunden ist. Übelwollen und Streit bleiben jedoch trotz solcher Übergänge und Verbindungen, welche die Verwechselung begünstigen, begrifflich immer streng von einander geschieden. Oft genug geraten auch die besten Freunde, die nächsten Verwandten in einen ernstlichen Streit. An Übelwollen ist unter ihnen nicht zu denken, ja trotz des Streits brechen sie das freundliche Verhältnis, das unter ihnen besteht, nicht ab, sondern setzen es fort. Nur

in der Streitsache will jeder recht haben. Solche Fälle sind außerhalb der Familien- und Geschlechtsverbindungen besonders in Bauernkreisen, in Bauernkreisen einzelner Gegenden gar nicht ungewöhnlich, und ein Fall der Art ist auch das Sujet in dem Drama „der Erbförster“ von Otto Ludwig. Theoretisch gehören allerdings Streit und Übelwollen zusammen. Das Mißfallen geht beiderseits aus derselben Quelle hervor, aus dem Übergewicht des Nichtidentischen, das sich nicht vereinigt, über das Gleichartige, das sich vereinigt; denn damit ist Hemmung und auch Unlust verbunden. Bloß theoretisch sind also Streit und Übelwollen nicht unterscheidbar, so verschieden sie auch in ethischer Hinsicht sind.

Indes wenn auch das eigentümliche neue Willensverhältnis des Streites zugestanden wird, so scheint es doch zweifelhaft, ob das Urteil feststeht, daß dieses Verhältnis mißfällt. Jedenfalls ist dem Streitsüchtigen, dem Habgierigen, dem Eroberungssüchtigen der Streit nicht mißfällig, wenn seine Begierden so stark sind, daß er auch eine Kollision der Willen nicht scheut. Ihm gefällt der Streit, zu dem ihn die Begierden hintreiben, ihm gefällt der Streit als ein Mittel für seine Zwecke, also nach relativer Wertschätzung. Ebenso gefällt demjenigen der Krieg, der erwägt, daß derselbe unter bestimmten Voraussetzungen, namentlich als Verteidigungskrieg, die Vaterlandsliebe errege, die nationale Kraft wecke und eine Schule des Gehorsams und der strengsten, promptesten Pflichterfüllung sei. In ähnlicher Weise feierte Hegel den Krieg als eine Gelegenheit zur vollständigen Hingabe des Einzelnen an den Staat. Es ist das wieder eine Beurteilung nach relativer Wertschätzung. Diese kommt hier jedoch nicht in Betracht. Aber auch dem wissenschaftlich Gebildeten, dem nach lauterem, sicherem Wissen Strebenden ist der Streit willkommen, wenn dadurch ein Fortschritt des Wissens erzielt werden kann. Das ist jedoch der theoretische, der wissenschaftliche Streit, der Streit um Wahrheit und Irrtum, der nach logischen Gründen und Gegengründen abgewogen wird und die Erkenntnis zu fördern sucht, er gefällt absolut nach der Idee der Vollkommenheit. Das ist freilich auch kein Streit der Willen. Dabei handelt es sich nur um eine ruhige, willenlose Erwägung und Entscheidung nach der objektiven Natur

der Sache unter Aufbietung einer Geisteskraft, die vielleicht sogar Scharfsinn, Geistesgewandtheit, geistige Überlegenheit bei der Untersuchung zweifelhafter Meinungen und Behauptungen zeigt, und von irgend einer Regung der Subjektivität und des Willens darf sich dabei nichts einmischen. Sobald auch nur eine Spur von Rechthaberei oder Überhebung, von der Neigung zu glänzen, von einem persönlichen Interesse am Ausfall der Entscheidung oder von einer Verstimmung bei der Untersuchung und Entscheidung sich zeigt, sobald man sich verschließt gegen das Vernehmen objektiver Gründe, hört der tadellose Charakter des theoretischen Streites auf, und es beginnt der Streit der Willen und damit das Mißfallen. Der Streit der Willen scheint indeß selbst nicht unter allen Umständen mißfällig zu sein. Vor allem dann nicht, wenn um absolut Wertvolles gestritten wird, um ein absolut wertvolles Gut, um eine gute Sache, wie zum Besten anderer, zur Verteidigung der eigenen Ehre, um den religiösen Glauben, der ja eine Form der inneren Freiheit ist, um politische oder bürgerliche Freiheit und Selbständigkeit gegenüber aller Vergewaltigung und der Unterdrückung des eigenen Willensstrebens, ohne das auch aus psychologischen Gründen keine innere Freiheit möglich ist, gegenüber aller Einmischung der Macht in Gebiete, die ihr verschlossen sein sollten und nach unserer eigenen freien Überzeugung zu ordnen sind. Es haftet hier am Objekte des Streites ein Wert, der sich dann auch auf den Streitenden überträgt. Der Wert kann aber auch unmittelbar bei dem Streitenden selbst hervortreten, indem er Gelegenheit erhält, wertvolle Eigenschaften bei dem Streit an den Tag zu legen, eine wohlwollende Gesinnung auch für den Gegner, treues, inniges Festhalten an der Wahrheit der eigenen Überzeugung, heroische Kraft, Heldenmut, die Aufbietung aller Kräfte, ja die Aufopferung von allem, was uns sonst das Liebste und Teuerste ist. Diesen positiven Wert am Objekte des Streites und bei dem Streitenden selbst muß man jedoch unterscheiden von dem negativen Wert, den der Streit an sich hat, und der Glanz jenes positiven Wertes mag im einzelnen Fall das Mißfallen am Streite verdunkeln, vermag aber den negativen Wert selbst nicht auszulöschen, und in der Dichtung, wie im Leben bricht durch alle

Verdunkelung immer das unbestochene Urteil hindurch: trotz aller glänzender Erscheinungen, die bei dem Streit, bei einem Kriege hervortreten können, und trotz dem, daß wir genötigt sein mögen, Güter von idealem Werte zu verteidigen, würde es immerhin besser sein, wenn es möglich gewesen wäre, den Streit zu vermeiden; man verwünscht also doch den Streit als solchen, man wünscht ihn hinweg, und es ist gewiß nicht nötig, um das Urteil über das Mißfallen am Streit zu wecken, erst konkrete Zerrbilder des Zankes, der Zwietracht, des Unfriedens u. s. w. sich zu vergegenwärtigen.

Um aber das Musterbild aufzufinden, das zu dem Urteil in Beziehung steht, bedarf es einer besonderen Vermittlung außer derjenigen, die für jedes ethische Prinzip durch das Urteil gegeben wird. Der innerlich Freie, der das Urteil des Mißfallens am Streit vernimmt, erkennt nämlich das Mißfallen an, er nimmt also das tadelnde Urteil in seine Einsicht auf. Er sucht folglich auch das Mißfallen zu vermeiden, und das ist ihm nur dadurch möglich, daß er von dem streitigen Gegenstand zurücktritt. Er giebt demnach, nehmen wir an, seine Absicht zur Disposition über den Gegenstand auf. So sollte es aber nicht bloß bei dem einen Teile sein, sondern bei beiden Willen, da unter ihnen in Bezug auf den Streit kein Unterschied ist, sondern beide gleichmäßig durch ihre einseitige Verfügung über den dritten Gegenstand zu dem Streit Veranlassung gegeben haben. Sie sollten beide, wenn es keinen andern Weg zur Vermeidung des Streites gäbe, als innerlich Freie, von dem streitigen Gegenstand zurückweichen. Thun das aber wirklich beide, so mag das im einzelnen Fall für das Leben einen großen Wert haben. Ein neues Prinzip würde jedoch nicht gefunden werden, weil wiederum durch das beiderseitige Zurückweichen von dem Gegenstande, in dem sie sich berührten, das Willensverhältnis selbst aufgehoben wäre. Das Mißfallen am Streit läßt sich aber in der That auch vermeiden, ohne daß das Willensverhältnis selbst wegzufallen braucht. Die Beziehung der Willen auf denselben Gegenstand der Sinnenwelt kann also fortdauern. Nur muß sie so modifiziert werden, daß sie aus einem mißfälligen Willensverhältnis, das sie bisher war, zu einem wohlgefälligen wird, und das ist durch V e r s t ä n d i g u n g und V e r a b r e d u n g über den Gegen-

stand, durch eine Auseinandersetzung der Willen in Bezug auf denselben in der That erreichbar. Dadurch wird die Disposition über den Gegenstand geregelt, und so weit sie demgemäß von dem einen Willen dem andern überlassen ist, geschieht sie fortan durch diesen mit dem Wissen und der Einstimmung des ersten Willens, also nicht etwa aus einem Motive des Wohlwollens, das dem andern durch das Überlassen ein Wohl zu bereiten sucht oder überhaupt nicht haben will, daß der Gegenstand ungenutzt bleibe, sondern nach der eigentümlichen Natur des Verhältnisses, damit die Kollision der Willen vermieden werde; jedes andere Motiv würde ein fremdartiges sein, wenn es auch im Leben sich damit komplizieren mag. Die Auseinandersetzung selbst kann von der mannigfachsten Art sein. Der Wille A kann völlig verzichten auf den Gegenstand, und der Verzicht auf denselben kann von dem Willen B angenommen werden, der dann ausschließlich darüber mit Einwilligung von B verfügt. B kann aber auch sein Überlassen an eine Bedingung knüpfen, die von B zu erfüllen ist. A kann für das Überlassen eine Gegenleistung von B fordern. Oder statt der einseitigen Disposition kann eine beiderseitige verabredet werden, aber die eine soll auf die andere folgen nach einer ausdrücklich festgestellten Successionsregel. Oder die beiderseitigen Dispositionen sollen zwar gleichzeitig stattfinden, aber eine jede soll auf eine bestimmte Art der Disposition beschränkt sein, die neben der Disposition des fremden Willens ohne Kollision bestehen kann. So können zahllose Formen der Übereinkunft geschaffen werden. Sie kann vielleicht auch als eine eventuell wieder aufzulösende verabredet werden — eine Verabredung, wie sie etwa bei einer Verschollenheitserklärung, für den Fall eines Rückkaufs vorausgesetzt werden muß. Aber unter allen Umständen soll der Inhalt der Übereinkunft der gemeinsame Beziehungspunkt und die Norm für das fernere Verhalten beider Willen in Bezug auf den Gegenstand bleiben. Das Willensverhältnis dauert also fort, die Willen bleiben darin durch die gleichmäßige Beziehung auf den Gegenstand verbunden, aber ohne Streit. Wird jetzt der Inhalt der Übereinkunft von einem Willen verletzt, so tritt freilich das Mißfallen wieder hervor, weil der Streit von neuem ausbricht oder auszubrechen droht. Aber

der Vorwurf wegen des Streites trifft jetzt nicht beide Willen gleichmäßig, wie vorher, sondern nur den Willen, der die Übereinkunft gebrochen und damit den Streit provoziert hat. Es trifft ihn auch nicht mehr derselbe Vorwurf, wie vorher, als er es noch mit sich allein zu thun hatte, und es sich für ihn darum handelte, ob er das Mißfallen am Streit vermeiden wolle, wie es die innere Freiheit von ihm forderte. Jetzt ist er durch die Übereinkunft an den andern Willen gebunden, und wenn er die Übereinkunft bricht, so trifft ihn folglich nicht mehr der Vorwurf der Unfreiheit, sondern eine neue Art des Vorwurfs, der Vorwurf des Unrechts. Dieser Vorwurf läßt sich aber auch vermeiden, und er wird vermieden, wenn beide Willen die von ihnen getroffene Übereinkunft mit ihrem bestimmten Inhalt im Gegensatz zum Unrecht als Regel, als Norm betrachten, wonach sie sich, wie nach einer Richtschnur, in Bezug auf den Gegenstand richten, und wenn sie die dadurch festgestellte gegenseitige Beziehung festhalten. An die Stelle des wirklichen oder möglichen Streits über den Gegenstand, der ein disharmonisches Verhältnis ist, tritt dann ein hormonisches Verhältnis der Willen in Bezug auf diesen Gegenstand, und im Gegensatz zum Unrecht ist die geschlossene Übereinkunft mit ihrem bestimmten Inhalt das Recht. Das Musterbild dafür ist die Übereinkunft an sich ohne jeden bestimmten, konkreten Inhalt, also ganz allgemein und rein formal, aber als Regel ihres Verhaltens zur Vermeidung des Streites gedacht. Es ist die Idee des Rechts. Allerdings eine unpersönliche Idee, während bisher die Idee immer nur die absolut wohlgefällige Art des Einzelwollens einer Person war, der größere Wille im Verhältnis zu einem schwächeren, der Wille, der frei zum Nachbilde des Musterbildes hinstrebt, der Wille, der sich an einen fremden Willen in dessen Interesse hingiebt. Indes als Übereinkunft ist das Recht doch auch eine besondere Art des Wollens von absolutem Werte, wie es in einem Musterbild immer enthalten sein muß. Es handelt sich dabei offenbar nicht um die platonische Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, die, wie wir schon wissen, nur ein Verhältnis der inneren Freiheit war. Der Friede, der durch die Nichtverletzung eines andern entsteht, wird auch nicht, wie bei Leibniz, um der Glückseligkeit willen geschätzt, sondern aus Miß-

fallen an dem absolut verwerflichen Willensstreite, und das Recht mit dem bestimmten Inhalt, das wir gefunden haben, ist nicht eine Berechtigung, eine Befugnis, ein Besitz des Einzelwillens, woran man bei dem Rechte gewöhnlich zunächst denkt. Es ist nicht das Recht einer Person. Es ist vielmehr das objektive Recht im Unterschied von dem subjektiven, persönlichen, und in dem objektiven Recht als einer Norm und Regel für das Verhalten der beiden Willen liegt zugleich, daß jeder in ganz bestimmte Grenzen eingeschlossen sein soll. Sie bilden eine Schranke für seine Willkür, er darf sie nicht überschreiten im Widerspruch mit der Übereinkunft, um nicht Unrecht zu thun. Er soll sich vielmehr innerhalb seiner Grenzen halten nach dem Grundsatze des römischen Rechts: ne laede, verletze den fremden Willen nicht durch Überschreiten der Grenzen. Selbst das innere Staatsrecht einer Monarchie beruht auf dem Zusammenstimmen des Souveräns und der Volksvertretung, zwischen denen Grenzlinien gezogen sind, und so weit im absolutistischen Staate eine bis zu seiner höchsten Spitze reichende rechtliche Form angenommen werden kann, ist das Recht auch nicht durch die bloße Willensäußeruug, durch den Befehl, die Ordonnanz des Souveräns entstanden, sondern erst durch ihre Anerkennung und Befolgung. Aber innerhalb der Grenzen liegt für jeden Beteiligten eine ihm zu freier Disposition überlassene Sphäre des Handelns, eine Sphäre für seine Freiheit des Thuns und Lassens, die ihm ausdrücklich zugestanden ist, und von der er Gebrauch machen darf, ohne den Vorwurf des Unrechts fürchten zu müssen, eine Sphäre der Freiheit, die kraft der Übereinkunft auch der andere bei ihm zu respektieren hat. Diese Freiheit, diese äußere Freiheit im Unterschied von der innern, ist ein Inbegriff von Berechtigungen, Befugnissen des Einzelnen, die vielleicht auch mit einem Besitz für ihn verbunden ist, mit einem Besitz von Gütern, die so zu Rechtsgütern werden. Sie ist sein subjektives, persönliches Recht, und im Gegensatz zu dem Recht als Norm ist dieses das Recht als Gut, dessen Inhalt und dessen Grenzen den Berechtigten selbst dem fremden Willen gegenüber, wie diesen jenem gegenüber verpflichten; es giebt kein subjektives Recht ohne solche Verpflichtung, und wer die Erfüllung der Verpflichtung unterläßt, begeht eine positive Handlung

des Unrechts. Das subjektive Recht muß aber abgemessen werden nach dem objektiven Recht, das schon H. Grotius im Gegensatz zum Unrecht anerkannte. Er kannte auch, obgleich er anfangs noch die theoretische und eudämonistische Richtung eingeschlagen hatte, die Voraussetzung alles Rechts, das objektive Urteil über das Mißfallen am Streit und Widerstreit der Willen; denn es handele sich bei dem Rechte, erklärte er ohne alles Ausschauen nach Glück und Wohlbefinden, um das, was zur Herstellung einer ruhigen und friedlichen und einer geordneten Gemeinschaft (tranquilla et ordinata societas) gehöre, die gerade durch den Streit und Widerstreit der Willen gestört oder überhaupt gehindert wird. Ihm folgte Hume[1]), nur daß dieser das Wohlwollen einmischte, das wir von dem Grundverhältnis ausdrücklich ausschließen mußten. Das objektive Recht muß aber nicht erst da errichtet werden, wo ein Streit schon ausgebrochen ist oder wenigstens droht, sondern schon da, wo er auch nur als möglich zu denken ist, und so kann es auch sein; denn die Rechtsidee bezieht sich, wie jede Idee auf gedachte Verhältnisse. Wo aber eine Willenskollision überhaupt nicht zu fürchten ist, wie in den schon früher erwähnten Fällen, bei dem Genuß von Licht und Luft im freien Luftraum, beim Fahren über das offene Meer, bei einem solchen Vorrat von Gütern, an dem eine ganz unbestimmte Menge sich befriedigen kann ohne gegenseitige Störung, da denkt man auch nicht daran, Rechtsverhältnisse zu begründen. Die Objekte, die da gebraucht werden, sind daher nullius in bonis, es sind res nullius nach römischem Rechte, d. i. sie gehören in niemandes subjektives Recht, sondern stehen allen zu gemeinsamem Gebrauche bereit. Solcher Güter mag es in früherer Zeit mehr gegeben haben, als die Bevölkerung geringer an Zahl war, weniger dicht beisammen wohnte, und der wirtschaftliche Verkehr mit jenen Gütern sehr niedrig stand. Das ältere Naturrecht setzte sogar eine allgemeine ursprüngliche Gütergemeinschaft, eine communio primaeva voraus und zwar als Rechtszustand, worauf wir zurückkommen werden. Es giebt aber auch völlig Indifferentes, bei dem nichts darauf ankommt, von wem und wie darüber disponiert wird.

[1]) Auch bei Cicero de offic. I, 10 heißt es: — fundamenta justitiae: primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur.

Darauf bezieht sich, wie allgemein angenommen wird, kein Recht, und damit hängt der Ausspruch des römischen Rechts zusammen: um Geringfügiges kümmert sich der Richter nicht, minima non curat praetor. Zu dem Indifferenten, zu den adiaphoris in rechtlicher Beziehung darf man freilich nicht das rechnen, was bei der Auseinandersetzung der Willen allerdings übergangen worden ist, was aber sicherlich normiert worden wäre, wenn man überhaupt darüber verhandelt hätte. Von solchem darf man nicht annehmen, es sei erlanbt, es sei also stillschweigend dem freien Belieben eines jeden überlassen nach dem Spruche: was nicht verboten ist, das ist erlaubt. Dann ist das Erlaubte zu weit ausgedehnt; denn der Streit der Willen würde drohen. Der Inhalt des objektiven Rechts selbst ist zu weit ausgedehnt, wenn z. B. bei einem Gesetze Motive, denen der Gesetzesinhalt nicht entspricht, Gesetz sein sollen. Sie gehören zur psychologischen Entwickelung des Willens, dessen Dasein oder Nichtdasein allein für die ethische und rechtliche Beurteilung in Betracht kommt. Man darf auch nicht mit der Jurisprudenz meinen, von einem Recht, einer rechtlichen Übereinkunft unter Einzelnen könne nur unter der Voraussetzung allgemeiner rechtlicher Verhältnisse in einem Volke, in einem Staate die Rede sein, es sei namentlich auch ein Vertrag, wie selbst Kant lehrte, nur unter Voraussetzung schon vorhandener rechtlicher Verhältnisse und Rechtsgesetze möglich, und es handele sich dabei nur um ein Übertragen von Rechten, um das Übergehen der Rechte von einem auf den andern, also nicht darum, daß ein Recht neu begründet werde. In Wahrheit ist ein Vertrag schon im Naturzustand möglich, wo es noch kein rechtliches Verhältnis giebt. Schon da kann z. B. durch einen Tausch, einen Verkauf ein neues rechtliches Verhältnis begründet werden, und zwar ebenso gewiß, als die Festsetzung einer Grenze zwischen Abraham und Lot eine vollkommen rechtliche Übereinkunft war; in einer jeden Übereinkunft über ein sinnliches Objekt liegt ja immer eine Grenze, und die Übereinkunft selbst ist deshalb auch ein objektives Recht. Ich befinde mich z. B., kann ich mir denken, in einem noch völlig rechtlosen Zustande. Ich trage da etwa Verlangen nach einem Gute, das im Besitz eines andern ist. Wollte ich es nun ohne weiteres aus seinem Besitz herausnehmen,

so würde ich voraussichtlich Streit erregen. Ich vereinbare aber mit ihm einen Preis, den er als Gegenwert gegen das Überlassen des Gutes anzunehmen bereit ist, und damit wird ein objektives Recht begründet, obwohl es sich auf schon bestehende Rechtsverhältnisse nicht stützt. Könnte es wirklich darauf gestützt werden, so wäre das nur eine Erleichterung für die Feststellung des objektiven Rechts. Gar manches brauchte dann nicht besonders normiert zu werden, es wäre selbstverständlich.

In der heiligen Schrift ist Gott selbst ein Gott der Ordnung und des Friedens, und beides setzt Rechtsverhältnisse voraus. Gott will auch in der That das Musterbild des Rechts, und er will die darnach gebildeten Rechtsverhältnisse respektiert wissen, so gewiß er ein ethisches Wesen ist. Aber in ein rechtliches Verhältnis können wir in unserer Lage zu ihm in Bezug auf Objekte der Außenwelt nicht treten. Denn ihn kann nichts hemmen, was von uns ausgeht, und wir haben auch nicht das Bewußtsein, daß er uns hemmt; die Möglichkeit bewußter gegenseitiger Hemmung ist aber doch die Voraussetzung des Rechtsverhältnisses. Sollte Gott uns wirklich hemmen, so würden wir das nur als ein Naturverhältnis empfinden, das zu einem Rechtsverhältnis keine Veranlassung bietet. Namentlich kann auch der Bund Gottes mit Abraham nicht als ein wirkliches Rechtsverhältnis gedacht werden. Die Hingebung Abrahams an Gott ist in der That, wie wir schon wissen, ein Verhältnis der inneren Freiheit. Aber das Gute, das durch solche Hingebung zu Stande kommt, kann nach theistischer Ansicht doch nicht ohne Gottes Mitwirkung geschehen, und dem, der es aus eigener Kraft erstrebt, ist immer der göttliche Segen gewiß. Das ist die Seite des sogenannten Bundes von Gott aus, in der jedoch gleichfalls kein rechtliches Moment liegt. Wenn vollends die göttliche Hilfe das sein sollte, was dem Guten für seinen Gehorsam gegen Gott rechtlich zugesichert wäre, so würde sie dem Bösen fehlen, was mit Gottes Wohlwollen gänzlich unverträglich wäre.

Das bisher Angeführte sind indes nur einzelne Folgerungen aus der Rechtsidee. Aus ihr ergeben sich aber auch solche Folgerungen, die zu weit verbreiteten allgemeinen Theorieen in Widerspruch stehen. Darüber im folgenden Paragraphen.

§ 14.

Die Folgerungen aus der Rechtsidee im Verhältnis zu andern allgemeinen Theorieen.

Das objektive Recht ist unpersönlich, wie die Rechtsidee selbst; denn es ist eine Norm des Verhaltens. Aber das subjektive Recht, das jemand hat, und das von dem objektiven hergeleitet werden muß, ist ein persönliches Verhältnis, es ist immer ein Verhältnis von einer Person zu einer andern Person, und das ist es auch dann, wenn es sich auf eine Sache bezieht. Diese muß uns von einem andern überlassen sein. Das subjektive Recht ist folglich niemals ein unmittelbares Verhältnis einer Person zur Sache, wobei eine zweite Person gar nicht konkurriert, es ist nicht unmittelbar auf eine Sache gerichtet, wie auch H. Grotius anerkannte, es ist nicht etwa ein unmittelbares Herrschaftsverhältnis der Person zu Sache, auch nicht eine solche Herrschaft, die dem Willen der Person wegen seines Vorzugs vor einer willenlosen, unpersönlichen Sache gebührt, wie man sich das Eigentum gedacht hat. Es würde dann auf dem bloßen Wollen der Person beruhen. Aber das Einzelwollen als Naturmacht kann kein Recht begründen. Alle Berechtigung setzt Verständigung unter mehreren und darauf gegründete Übereinkunft voraus. Alles Recht, sagt H. Grotius, ist ein jus sociale, d. i. ein Verhältnis unter mehreren Willen. Es ist daher vorläufig auch nicht abzusehen, wie Ungeborene, Kinder, spätere Generationen, also solche, die bei der Festsetzung eines objektiven Rechts nicht mitgewirkt haben, die nichts zugestanden haben und denen auch nichts zugestanden worden ist, berechtigt oder verpflichtet sein können.

Das Recht kann ferner niemals weiter reichen als der Wille derer, die es festgesetzt haben. In der Wirklichkeit scheint es freilich doch häufig anders zu Stande gekommen zu sein. Da hat man oft genug nur stillschweigend manches übernommen und geleistet, was von der andern Seite auch thatsächlich angenommen worden ist, ohne daß eine ausdrückliche Willenserklärung in Bezug auf das Leisten und Annehmen stattgefunden hätte. Leisten und Annehmen hat sich jedoch in gleicher Weise wiederholt, und es hat sich allmählich so festgesetzt, daß eine sogenannte Rechtsgewohnheit

entstand. Die Menschen sind zwar halb unbewußt in das Verhältnis hineingekommen, und das Recht setzt an sich klar bewußte Willen voraus. Aber zuletzt gilt doch der eine als Berechtigter, der andere als Verpflichteter, und so ist es insbesondere in solchen Zeiten geschehen, wo Reflexion und Wille noch nicht in die untersten Volksschichten eingedrungen waren, in Zeiten z. B., wo sich Leibeigenschaftsverhältnisse, sogenannte Reallasten, die an dem Grund und Boden haften und von dem jedesmaligen Besitzer zu tragen sind, und ähnliche rechtliche Verhältnisse gebildet haben. Es wird auch als ein besonderes Verdienst der durch v. Savigny begründeten historischen Rechtsschule angesehen, daß sie, wie die philologische Germanistik, angeregt durch Herders und der romantischen Schule geschichtliche Auffassung, in solchen Verhältnissen, in denen aus sogenannten konkludenten Handlungen (rebus ipsis et factis) ein Recht abzuleiten ist, nicht bloß indifferente Sitten und Gewohnheiten, sondern wirkliche Gewohnheitsrechte im Gegensatz zu den älteren Theorieen, namentlich auch des Naturrechts, anerkannte, obgleich klar und entschieden ausgesprochene Willenserklärungen nicht vorliegen, und gewiß ist, es muß alles, was man auch nur entfernt als einen „Schatten" einer Rechtsregel und Rechtsgrenze betrachten kann, anerkannt werden, und die Menschen sollen sich daran gebunden fühlen. So müssen selbst Analogieen zu klaren allgemeinen Rechtssätzen gelten. Freilich sind auch Verhältnisse, wie die erwähnten, die Quellen unsäglichen Streites geworden, wenn man es versäumte, wenigstens nachträglich noch zu klarer und bestimmter Einstimmung der Willen hinzustreben und Forderungen wie Verpflichtungen auf den Inhalt und Umfang dieser Einstimmung zu beschränken. War dann als zugestanden betrachtet worden, was man nicht beabsichtigt hatte, so hätte man ausdrücklich das Gegenteil erklären sollen. Hatte man es aber unterlassen, so sollte man nicht hinterdrein seine Verpflichtung ableugnen unter Berufung auf einen mangelnden oder unbestimmten, schwachen, unentschiedenen Willen. Denn qui tacet, consentire videtur, heißt es schon im römischen Recht. Auf der andern Seite sollte auch derjenige, der sich als Berechtigter betrachtet, ein zweifelhaftes Zugeständnis nicht ohne weiteres als ein vollkommenes, sicheres, klares und bestimmtes Recht ansehen. Er sollte

seinerseits bemüht sein, eine entschiedene, zweifellose und ausdrückliche Willenserklärung herbeizuführen und ein jeder sollte dabei nicht bloß seiner eignen Auslegung des Verhältnisses folgen wollen, sondern eine gemeinsame Verständigung und Auseinandersetzung möglich zu machen suchen, damit das bloße Gewohnheitsmäßige wenigstens nachträglich durch einen Vertrag deutlich erkennbar, genau bestimmt und scharf abgegrenzt gestaltet werde, und jeder sollte dann auch bereit sein, der Verständigung und Auseinandersetzung sich zu unterwerfen. Wo solche Gesinnungen in weiteren Kreisen vorhanden gewesen sind, ging das Streben dahin, Gewohnheitsrechte und überhaupt unbestimmtes, zweifelhaftes Recht zu kodifizieren, wie es schon durch Lykurg in den 12 Tafeln geschah. Um das zweifelhafte Recht, das sogenannte jus controversum, zu vermeiden, verabredete man auch von je her künstliche Zeichen, wie Marksteine bei Grundstücken, Landesgebieten, welche die Grenzen zwischen den Willen deutlich erkennbar machen sollten. Natürliche Zeichen kann es dafür nicht geben, selbst ein Fluß, ein Gebirge muß ja als Rechtsgrenze ausdrücklich anerkannt sein; in ihrer natürlichen Qualität ist die rechtliche Natur nicht schon eingeschlossen, weil das Recht nur durch Willen zu Stande kommen kann. Ebenso wurden auch für die Einstimmung unter den Willen feste Bestimmungen vereinbart, die dann keinen Zweifel darüber aufkommen ließen, daß und wann die Einstimmung als perfekt zu betrachten sei, z. B. unter Entfernten, bei denen das leicht zweifelhaft sein kann. Oft scheint auch die mündliche Willenserklärung nicht bestimmt und bindend genug zu sein. Es soll noch eine schriftliche Erklärung, eine Unterschrift, die nicht ein so flüchtig verschwindendes Dasein hat, wie das gesprochene Wort, ein Handschlag oder Draufgeld, es soll bei dem Wechsel eine bestimmte, vorgeschriebene Form hinzukommen u. s. w. In älterer Zeit sind dafür vielfach sehr sinnige und poetische Formen ausgebildet worden, wie sie J. Grimm in seinen deutschen Rechtsaltertümern nachweist. Dahin gehörte auch der Kranz, mit dem im Märchen der Brunnen geschmückt ist zum Zeichen für die an denselben sich anschließenden Rechtsverhältnisse und Verpflichtungen. Weil aber so viel darauf ankommt, daß bestimmte und präzise Willenserklärungen erreicht werden, haftet allem Recht

eine gewisse Förmlichkeit an, die oft lästig ist und leicht pedantisch erscheint. Es kann dabei gewiß auch das angemessene Verhältnis überschritten werden. Aber ein gewisses Maß von Förmlichkeit kann im allgemeinen bei dem Rechte nicht entbehrt werden, wenn eine zuverlässige Einstimmung und eine genaue Abgrenzung der Willen gesichert sein soll.

Die historische Rechtsschule hat sich nicht bloß durch die Anerkennung des Gewohnheitsrechtes ein Verdienst erworben, sondern auch durch die Anerkennung des allgemeinen Grundsatzes, daß es ein anderes Recht überhaupt gar nicht giebt, als ein positives, bloß a posteriori erkennbares Recht, d. i. ein solches, das auf empirischer, historischer Festsetzung und Anerkennung der Beteiligten und ihrer ausdrücklichen Willensvereinigung beruht, und das für den einen Teil immer nur auf Grund des Überlassens von dem andern Teil erworben wird. Es giebt in der That kein Urrecht, kein ursprüngliches oder angeborenes Recht, kein ursprüngliches oder angeborenes Vernunft-, Menschen-, Volks-, Naturrecht, das schon a priori erkennbar wäre. Es sollte schon in den sogenannten ungeschriebenen Gesetzen der Alten liegen, vor allen bei Sophokles. Aristoteles berührte das eigentliche Rechtsgebiet überhaupt nur durch das natürliche Recht, das er lehrte, und dieses war auch in der Scholastik, wie im Naturrecht nach H. Grotius bis zu Wolff herab allgemein anerkannt. Grotius selbst erhielt sich im Prinzip von der Annahme eines Naturrechts frei. Aber von ihm abgesehen, wurde es allgemein seit Aristoteles als jus naturae oder lex naturae dem positiven Recht gegenübergestellt. Seitdem ist es oft genug als das höhere, bessere, als das innere, materielle Recht gegenüber dem positiven als dem niederen, äußerlichen, formellen Recht gepriesen worden. Das Unrecht isoliert aber den Willen, der doch nur im Verhältnis zu einem andern Willen einen Vorzug haben kann. Hier soll schon der einzelne Wille, eine Einzel- oder Gesamtpersönlichkeit für sich einen absoluten Wert haben. In einem sic volo, sic jubeo soll eine Quelle des Rechtes liegen. Offenbar wird aber dabei eine bloße Naturmacht der Angemessenheit an ein Idealgesetz gleich gestellt, und zwar soll der Einzelwille vermöge seiner Natur berechtigt sein — berechtigt ohne alle Berührung mit andern, ohne

die doch von einem Rechte gar nicht die Rede sein kann, wenn man nicht dem eudämonistischen Grundsatze folgt: was der Wille will, ist gut und recht. Wenn aber ja schon dem Einzelwillen ein Recht zukommt, so erscheint jedes andere Recht, das durch eine Übereinkunft erzeugt werden soll, als ein Umweg, und die Frage drängt sich auf: warum kann nicht auch dieses Recht angeboren sein? Ja es muß als Inkonsequenz erscheinen, daß ein besonderes Einverständnis dabei erst notwendig sein soll. Jedenfalls tritt das subjektive Recht an die Spitze der Rechtslehre, statt daß es aus dem objektiven Rechte abgeleitet werden sollte. Für den Einzelnen giebt es dann aber auch keine Schranke, keine Schranke gegen seine Begierde. Das zeigt sich schon bei Aristoteles, dem zufolge die natürliche Begabung des Einzelnen auch sein Recht ist. So weit also die Begabung bei dem Einzelnen reicht, so weit reicht sein Recht. Daher giebt es geborene Sklaven und geborene Herrscher. Das Naturrecht der zum Herrschen Bestimmten reicht dann aber auch so weit, daß sie die zu Sklaven Bestimmten durch Gewalt und Krieg rechtmäßig unterwerfen können. Auf solche Weise geht der Einzelne notwendig in Selbstliebe unter. Befriedigung der Selbstliebe und Streben nach Selbsterhaltung war auch in der That der Grundgedanke der seit Aristoteles herrschenden Rechtsvorstellungen, die zuerst H. Grotius durchbrach, und nur scheinbar schlossen sich die auf ihn folgenden Naturrechtslehrer seit Pufendorf, die sich Sozialisten nannten, an ihn an. Sie setzten die älteren Rechtsvorstellungen fort, unbekümmert um das von Grotius aufgestellte, auf dem Mißfallen am Willensstreit ruhende Prinzip einer tranquilla et ordinata societas, die durch das Recht erreicht werden soll. Die Teilnahme an der Gesellschaft war nur das beste Mittel für die Zwecke der Selbstliebe und Selbsterhaltung. Die Selbstliebe von mehreren läßt sich aber, wie wir schon wissen, nicht leicht zum Einklang bringen, der doch zu dem auf Übereinkunft beruhenden Rechte gehört. Vielmehr wird einer von zwei Fällen eintreten, sobald sie in einem Gegenstand zusammentreffen, der entgegengesetzten Dispositionen nicht nachgiebt. Entweder wird sich ein jeder darauf berufen, daß er die gleiche Natur wie der andere habe, und darauf gestützt, wird er trotz der Willenskollision von dem Gegenstand

nicht zurückweichen, sondern darum streiten. Oder er beruft sich auf die ungleiche, auf seine von der des andern verschiedene Natur, und fordert deshalb, der andere solle von dem Gegenstand zurückweichen. Man wird wieder streiten, und in beiden Fällen wird der Unterschied der Stärke die Entscheidung geben. Gerade durch die eigene Natur, welche das Recht ist, wird man zum Streiten aufgefordert, statt daß das Recht zur Beseitigung oder Vermeidung des Streites, zur Herstellung des Friedens beitragen sollte. Man gerät so in Zustände hinein, die einem geordneten Rechtszustande gänzlich zuwiderlaufen, ja man wird in die rohesten Naturzustände zurückgeworfen, aus denen die Völker wirklich hervorgegangen sind und von denen auch die Kinder immer wieder ausgehen. Vor aller Kultur streitet man wirklich, statt sich durch friedliche Verständigung über das zu vereinigen, was Veranlassung zum Streit geben kann. Gewalt gilt dann statt des Rechtes, wie schon bei den Sophisten des Altertums, weil man sich durch die Begierde treiben läßt und ein sie beschränkender Rechtszustand verwerflich erscheint. Nur aus Furcht oder Eigennutz verabredet man Maßregeln zur Sicherheit, die man als Rechtsnormen betrachtet. In Wahrheit wird dann das Recht als ein absoluter Zweck gar nicht anerkannt, sondern es sinkt zu einem Mittel der Sicherstellung für die Zwecke der relativen Wertschätzung herab. Hobbes sieht auch ausdrücklich den Widerstreit unter den Willen, ja den Krieg aller gegen alle, bellum omnium contra omnes, als vernünftig und gerecht an, weil es wirklich ein ganz natürliches Verhältnis ist, daß ein jeder um seines Wohles willen, im Streben nach Befriedigung der Selbsterhaltung etwas begehrt, und infolge dessen in Konflikt mit andern gerät. Das ethische Urteil über einen solchen Konflikt kennt Hobbes nicht. Recht ist daher bei Hobbes die schrankenlose Freiheit und Macht, die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten zu gebrauchen, die schon bei Aristoteles Recht verleihen sollten, und das erste aller Naturrechte ist bei Hobbes als einem konsequenten Eudämonisten das Recht auf Selbsterhaltung und die dazu nötigen Mittel und Handlungen. Alle andern Güter haben nur so weit Wert, als sie zur Selbsterhaltung beitragen, und ohne ein Recht auf die Mittel, sagt noch Wolff, haben die Naturrechte auf das ethisch d. i. zur Glückseligkeit

Notwendige keinen Nutzen. Auch das bürgerliche Recht gilt Hobbes nur als ein wertvolles Mittel zur vollen Sicherheit der Selbsterhaltung. Der Friede ist ja für die Selbsterhaltung nützlicher als der Streit. Deshalb unterwirft sich nach Hobbes der Einzelne der Gesellschaft durch den Unterwerfungsvertrag, das pactum subjectionis. Indes Verträge sind nicht absolut verbindlich. Man kann sie brechen, man kann gegen die Gesellschaft und das bürgerliche Recht sich auflehnen, wenn es der eigene Vorteil erheischt. Auf einem kürzeren Wege, den wir schon kennen, war Spinoza zu demselben Resultate gekommen. Bei Gott als dem einen Realen ist alle Macht und somit auch alles Recht. Da sich aber das eine Reale in Einzelwesen teilen soll, so richtet sich die Kraft und der Umfang ihres Rechts nach der Proportion von Macht, die einem jeden dem gemäß zufällt, und bei ihrem Gebrauche entscheidet nichts als die Rücksicht auf die eigene Selbsterhaltung und den eigenen Vorteil, nichts als die Selbstliebe, die von einer Alleinslehre niemals abzutrennen ist. Spinoza empfiehlt zwar gleichfalls den Übergang vom Naturzustand in den bürgerlichen Zustand und die Unterwerfung unter denselben; denn viele sind mächtiger als einer, meint er. Indes auch im Widerstreit mit ihnen behält doch der Einzelne fortwährend so weit Recht, als er sich durch seine Privatmacht zu behaupten vermag, und im wesentlichen ist das die Rechtsüberzeugung aller Alleinslehre und muß es ihrem Prinzipe nach sein. Hegel und Stahl, der rechtsgelehrte Anhänger von Schelling, lehren es nur nicht so nackt und so craß. Nach Stahl hat Gott durch seinen Willen bestimmt, was gut und recht ist; denn er weiß nicht, daß das von keinem Willen abhängen kann. Die weltökonomischen Ideen des göttlichen Weltplans sind daher bei ihm die leitenden Prinzipien der Rechtsordnung, und für ein religiöses Gemüt hat das einen schönen Klang, so lange man nicht genauer nachdenkt. Es steht dabei jedoch immer der Grundsatz jus = potentia im Hintergrund, der, namentlich durch Gans und Jhering, auch in die Auslegung des römischen Rechtes eingedrungen ist. Das ältere Naturrecht hatte aber die mannigfachsten Urrechte angenommen, es gehörte dahin auch die schon erwähnte communio primaeva, ferner das Notrecht des Einzelnen in dem Falle, wo sein Leib und sein Leben

durch eine überwältigende Macht bedroht ist und vor allem die Okkupation herrenloser Güter. Alle Urrechte wurden dagegen von Rousseau in das einzige subjektive Recht der äußeren Freiheit zusammengezogen, und ebenso von Kant; denn so große Verdienste sich dieser auch um die allgemeinen Prinzipien der Ethik erwarb, für eine bessere Gestaltung der Rechtslehre that er nichts. Die äußere Freiheit wurde auch bei ihm nicht durch ein objektives Recht in Grenzen eingeschlossen. Darüber, wie sie sich äußere und wie weit sie sich ausdehne, entschieden vielmehr die Bedürfnisse und Zwecke, allerdings zugleich die moralischen Zwecke der Einzelnen, wonach zum Teil auch schon die Urrechte des älteren Naturrechts unterschieden worden waren, und die fremde Anerkennung, die bürgerliche Rechtsordnung kamen wieder nur als Mittel zur Sicherung der äußeren Freiheit in Betracht. Freilich drängte sich begreiflicher Weise die Notwendigkeit der Einschränkung des subjektiven Urrechts auf. Es mußte doch bedenklich erscheinen, die subjektiven Zwecke und Bedürfnisse des Einzelnen als die Norm für seine Berechtigung zu erklären. Nach dieser Norm konnten Willenskollisionen nicht ausbleiben, auch nicht solche, wie sie bei der ersten französischen Revolution hervortraten, als die Urrechte der Freiheit und Gleichheit verkündet worden waren. Die Koexistenz der Menschen, die allgemeine Lebens- und Gesellschaftsordnung waren bedroht, und das sucht schon der Eudämonismus zu vermeiden. Es mischte sich aber vielleicht auch das unvermeidliche Mißfallen am Streit ein, und der Gedanke, ohne Ordnung und Friede sei überhaupt die Realisierung höherer, sittlicher Zwecke sehr gefährdet. Jedenfalls entstand die Tendenz, das subjektive Recht der äußeren Freiheit zu beschränken, wenigstens so weit, daß die Freiheit des einen mit der subjektiven Freiheit der übrigen verträglich sei. Das lehrte auch Rousseau und Kant und nach ihm Fichte, und diese Lehre ist in diejenige Rechtsüberzeugung übergegangen, woraus dann weiter eine nach jenem Grundsatz thunlichst eingeschränkte Handelsfreiheit, Gewerbefreiheit, Freizügigkeit u. s. w. in Verbindung mit der atomistischen Zersplitterung der natürlichen Gemeinschaften und dem Widerstreben gegen Bildung ethischer Gemeinschaftskreise hervorgegangen ist, sei es auch nur ein auf ethisch-religiösen Grundlagen ruhender Armenverein;

denn ein jeder wollte immer nur seinem Selbstinteresse folgen, wenn er sich auch zu Gunsten anderer einige Beschränkung gefallen ließ. Etwas anderes, als das Prinzip einer in gewisse Grenzen eingeschlossenen subjektiven Freiheit hat auch die eigentliche Gerechtigkeit von Schopenhauer nicht zu bedeuten, welche den eigenen Willen wenigstens so weit verneint oder beschränkt, daß man den fremden Willen nicht verletzt, sondern neben sich anerkennt. Ein Grundfehler des alten Naturrechts wurde durch die Beschränkung in der That verbessert. Es wurde wenigstens nachträglich eine Begrenzung festgesetzt, die zu aller Berechtigung notwendig hinzugehört. Es läßt sich nur nicht begreifen, weshalb sich ein schrankenlos anerkanntes subjektives Freiheitsrecht doch zuletzt eine solche Beschränkung gefallen lassen soll. Die Freiheit, für die das eigene Interesse das höchste Gesetz ist, weist doch den Berechtigten eher darauf hin, andern alles Beschränken zu verbieten, und wenn sie es doch versuchen, sie zurückzuweisen und zurückzudrängen, statt sich selbst zu beschränken und dem eigenen Interesse Abbruch zu thun. So wäre es konsequent. Einen schrankenlosen freien Willen vorausgesetzt, begreift sich nicht einmal, wie man sich durch einen Vertrag gebunden erachten kann, an den sich auch Spinoza und Hobbes nach dem Vorgang der Sophisten des Altertums nicht weiter banden, als es Rücksichten auf Nutzen oder Furcht ihnen wünschenswert erscheinen ließen. Die Inkonsequenz, einen schrankenlosen Willen doch einschränken zu wollen, ist um so auffallender, da seit Rousseau das Urrecht für unaufgebbar und unaufhebbar oder, wie man es ausdrückt, für unveräußerlich angesehen wurde, wovon die erste französische Revolution eine durchgreifende Anwendung machte. Im älteren Naturrecht galten die ursprünglichen Rechte wenigstens als beweglich und veränderlich, wie es auch die positiven Rechte sind. Wenn nicht in der besonderen Natur eines positiven Rechts ein Hindernis liegt, so ist es in der That jederzeit abzuändern, natürlich nur durch die Einstimmung der beteiligten Willen darüber, daß und wie der Inhalt der bestehenden Übereinkunft anders zu gestalten sei, wovon dann auch die entsprechende Umformung der subjektiven Rechts- und Freiheitssphäre abhängt. Bei einer solchen Umgestaltung des bestehenden Rechts muß aber, wie bei seiner ursprünglichen Festsetzung,

jede Satzung anerkannt werden, die durch Übereinstimmung der Willen zu stande kommt. Sie muß anerkannt werden ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, der ja bei der Beurteilung nach einem Formalprinzip gar nicht in Betracht kommen kann. Sie muß selbst dann anerkannt werden, wenn auf sie von einer andern Idee aus ein Tadel fallen sollte. Der Wert der rechtlichen Satzung wird davon durchaus nicht berührt, weil die Idee des Rechts einen selbständigen, eigentümlichen Wert bezeichnet, der sich auch auf die ihr entsprechenden Willensverhältnisse überträgt. Dem Rechte als solchem darf daher auch nicht der Tadel angerechnet werden, der von einer andern Beurteilung aus über seinen Inhalt ergeht.[1]) Gesetzt z. B., ein Berechtigter mache einen eigennützigen, lieblosen Gebrauch von seinem Rechte, den das Wohlwollen untersage, oder eine andere Verteilung der Güter, als die gegenwärtig rechtlich anerkannte, würde dieser Idee weit mehr entsprechen, was kaum zweifelhaft sein dürfte. Das kann dem Rechte und der Rechtsidee nicht zum Vorwurf gemacht werden. Sie heißen den wertlosen oder weniger wertvollen oder den schlechthin verwerflichen Inhalt eines Rechtsverhältnisses nicht etwa gut, obgleich sie das Rechtsverhältnis mit diesem Inhalt schützen. Sie haben über den Inhalt des Rechts gar nicht zu urteilen. Sie haben nur ein besonderes Mißverhältnis, das Mißverhältnis des Willensstreites, zu verhüten, während andere Ideen über Mißverhältnisse anderer Art zu wachen haben. Recht und Rechtsidee haben es also gewiß nicht zu verantworten, wenn der Gesamtwert eines Willensverhältnisses infolge der nicht gleichmäßigen Berücksichtigung aller Ideen geringer ausfällt; vielmehr ist jedes Rechtsverhältnis ohne Rücksicht auf seinen Inhalt und trotz seines mangelhaften Inhalts als gültig anzuerkennen, ebenso aber auch jede Abänderung eines Rechtsverhältnisses, wenn nur dabei eine zuverlässige Übereinstimmung der beteiligten Willen zu Grunde liegt. Bei den ursprünglichen Rechten sollte es nun in Bezug auf die Möglichkeit ihrer Abänderung und Aufhebung seit Rousseau anders sein. Sie wurden als unaufheb-

[1]) Meine Schrift „Über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten Ansichten." 2. Kap., 5. Abs.

bar, als schlechthin unverrückbar und unmodifizierbar angesehen, und das sollte auch gegenüber dem positiven Rechte gelten, dem schon Aristoteles das gleiche Gewicht zugeschrieben hatte, wie dem ursprünglichen. War also eines der Urrechte oder war das ursprüngliche Gesamtrecht der äußeren Freiheit von einem positiven Rechte nicht respektiert, entsprach der Inhalt des positiven Rechtes dem Urrechte nicht, so war das positive Recht eo ipso null und nichtig, und ein jeder konnte sich dagegen auflehnen, ohne ein Unrecht zu thun. Die Heiligkeit und absolute Verbindlichkeit des positiven Rechtes als solche, die den älteren Naturrechtslehrern feststand — allerdings eine Inkonsequenz auf ihrem eudämonistischen Standpunkte —, der unbedingte Gehorsam gegen das positive Recht, den auch H. Grotius beobachtete und den schon die großen Philosophen des Altertums von Sokrates an den Sophisten gegenüber einschärften, war also geleugnet, und so ist es überall, wo man die Gültigkeit des Rechts von der Würde seines Inhaltes abhängig macht und wo man ein inhaltliches Prinzip annimmt statt eines formellen[1]), wie es in neuerer Zeit auch Stahl, Krause, Trendelenburg, um von anderen zu schweigen, und in alter Zeit schon die Anhänger der ungeschriebenen Gesetze gethan haben. Man fühlt sich dann durch das Prinzip selbst aufgefordert, sich gegen ein mit seinem Inhalt nicht übereinstimmendes positives Recht aufzulehnen — ganz im Widerspruch mit dem antirevolutionären Geiste der Rechtsidee; ihr gegenüber ist eine solche Auflehnung so gut ein Unrecht, wie es auch sonst eine eigenmächtige Verrückung einer Rechtsgrenze, ein Eingriff in eine fremde Rechtssphäre, eine willkürliche Abänderung einer Rechtsregel ist. Und überdies sinkt das Recht wieder zu einem Mittel herab, wodurch bloß der wertvolle Inhalt geschützt und gesichert werden soll, wodurch es aber seinen eigenen absoluten Wert einbüßt.

Nach dem Bisherigen ist leicht einzusehen, wie man zur Annahme von Urrechten gekommen ist. Die Gegenstände des Rechts von der Selbsterhaltung an liegen dem natürlichen Menschen gar

[1]) Über die Ahnung des formellen Willensverhältnisses bei Puchta s. meine Schrift „Über die von Puchta“ u. s. w. 1. Kap., 2. u. 3. Abs.

sehr am Herzen; Leib, Leben, äußere Freiheit sind ihm die notwendigsten Bedingungen des Wohlbefindens. Diese Güter sollten ihm vor allem durch die Ausbildung der Naturrechte gesichert sein, und sein Eudämonismus läßt ihn darüber sogar die Notwendigkeit des objektiven Rechts übersehen. Den Grundsatz: ne laede erkennt er daher nur in dem Sinne an: was du nicht für dich willst, füge auch einem andern nicht zu, und den äußeren Frieden schätzt er zwar nicht, wie H. Grotius, an sich als etwas absolut Wertvolles, wohl aber als ein Mittel für die Sicherung seiner Rechte, somit als ein Mittel für seine Selbsterhaltung und sein Glück; ja die Gesellschaft selbst, welche Veranstaltungen zur Herstellung des äußeren Friedens trifft, betrachtet er als ein solches Mittel im Sinne derjenigen Vertreter des älteren Naturrechts von Pufendorf an, die sich Sozialisten nannten, aber es nicht im Geiste von H. Grotius waren, sondern im Sinne von Hobbes und Spinoza. Dem eudämonistischen Gefühle des natürlichen Menschen entspricht es überdies, sich das Ideal eines einzelnen Menschen zu entwerfen, der alle Rechte besitzt, die zu seiner Glückseligkeit notwendig sind, soweit sie sich in abstracto denken lassen, und ein solches Ideal suchte das ältere Naturrecht wirklich für den Einzelnen darzustellen, wenn auch mit versteckter Beziehung auf andere. Indes giebt es doch noch einen besseren Entstehungsgrund für das Naturrecht. Inbezug auf den Inhalt des Rechts gehen immer mancherlei Forderungen von anderen als den rechtlichen Beurteilungen aus, ja von der Rechtsidee selbst, insofern noch nicht alle ihre Konsequenzen verwirklicht sind. Das Recht soll einen bestimmten Inhalt haben. Aber die Forderungen sind nicht erfüllt. Trotzdem bestehen sie ihres idealen Gehaltes wegen fort; es bleibt immer wünschenswert, daß man sich nach ihnen richte. Das Sollen hängt ja überhaupt von der Wirklichkeit nicht ab, und insoweit hatte es seine volle Berechtigung, wenn das Naturrecht von allem wirklichen Recht zu abstrahieren suchte. So kann sich nun in der That das Sollen auch gegen die positiven Rechtsverhältnisse wenden. Nur darf es nicht zugleich, wie im Naturrecht, als Rechtsforderung geltend gemacht werden, geschweige als solche, durch die jedes bestehende Rechtsverhältnis ohne weiteres aufgehoben werden könnte, und zwar darum

nicht, weil das Recht, wie wir gesehen haben, jeden Inhalt respektiert, der durch Einstimmung der Willen festgestellt worden ist, und weil dieser Inhalt respektiert werden muß, so lange er nicht auf rechtsgültige Weise, d. i. durch den rechtserzeugenden Vorgang unter den Willen abgeändert worden ist. Das römische Recht schreitet sogar bis zu dem Satze fort: et coacta voluntas est voluntas, und jedenfalls kann auch aus Zwangsverhältnissen ein Wille hervorwachsen, der fähig ist, rechtliche Verpflichtungen zu übernehmen. Aber gerade deshalb, weil das Recht an sich gegen den Inhalt indifferent ist, ist es auch für jeden Inhalt zugänglich, und es kann folglich ebenso gut, wie auf andere Weise, nach der billigenden Beurteilung von Seiten anderer Ideen, wie mit Rücksicht auf die weiteren Konsequenzen aus der Rechtsidee selbst gestaltet werden. Sein Inhalt kann folglich, wenn er mit den idealen Forderungen nicht übereinstimmen sollte, so gestaltet werden, daß er ihnen entspricht. Nur muß auch hier alle Gestaltung und Umgestaltung des Rechts zugleich in der Form des Rechts geschehen, also auf dem Wege der Auseinandersetzung, der gemeinsamen Feststellung und des Überlassens. Freilich erfolgt auf diesem Wege die Umgestaltung dem das Bessere einsehenden und dafür entschiedenen Willen leicht zu langsam, zumal wenn vorerst widerstreitende Willen umzubilden sind. Dennoch kann ein rasches und voreiliges Durchsetzenwollen, wobei man sich über bestehende Rechtsnormen hinwegsetzt, rechtlich nicht gestattet werden, am wenigsten aber ein zwangsmäßiges. Denn selbst wenn das bessere Recht schon anerkannt wäre, müßte es keineswegs zugleich mit Zwang verbunden sein. Es ist nur ein Vorurteil, Zwang und Recht für untrennbare Korrelatbegriffe zu halten, und das Vorurteil wird dadurch begünstigt, weil es scheint, innerhalb der Gesellschaft gebe es gar kein anderes Recht als ein Zwangsrecht. In der Gesellschaft mag es nun immerhin Gründe geben, Recht und Zwang mit einander zu verbinden. Wir kommen darauf zurück. Aber an sich ist das Recht so gut, wie Wohlwollen, Vollkommenheit, innere Freiheit, auf ein Urteil gegründet. Das Recht ist also durchaus ethischer Art und hat eine moralische Geltung, wie anderes Wollen von absolutem Werte. Es drückt auch nur eine ethische Forderung, eine ideale und nicht eine reale Gebunden-

heit, ein Sollen ohne Zwang aus, wie schon H. Grotius ausdrücklich anerkennt, und es ist für das Recht weder allgemein charakteristisch noch notwendig, daß es zugleich ein äußerlich bindendes Ansehen habe und die Sanktion durch physische Gewalt und Übermacht ihm zur Seite stehe, geschweige, daß jeder, der ein Recht hat, den andern auch ohne weiteres zur thatsächlichen Anerkennung seines Rechtes nötigen oder die Wiederherstellung seines verletzten Rechtes erzwingen dürfte, was allerdings nach der herrschenden Vorstellungsweise nicht gefordert wird, der Konsequenz jedoch entsprechen würde. Wer rechtlich verpflichtet ist, ist nicht erst durch physische Gewalt an das Rechtsgebot gebunden, er ist es schon durch die moralische Macht der dabei zu Grunde liegenden Überzeugung, daß der Streit schlechthin mißfällt, und durch die moralische Gesinnung, welche deshalb an die positive Übereinkunft sich gebunden erachtet. Man ist auch wenigstens allgemein überzeugt, daß das Rechtsleben um so gesünder sei, je weniger Zwang angewendet zu werden brauche. Schon das ältere Naturrecht sah aber bis zu Wolff herab die rechtliche Verpflichtung als eine Gebundenheit durch den Zwang an, und unterschied darnach die Rechtspflichten als vollkommene Pflichten von den übrigen als unvollkommene Pflichten (wahrscheinlich nach Analogie der perfectae et imperfectae leges bei den römischen Juristen). Infolge dessen trennte sich allmählich seit Pufendorf die Rechtslehre von der Moral, während H. Grotius, ja das römische Recht[1]) die Zusammengehörigkeit von beiden anerkannt hatte, und es kam sogar dahin, daß es in der Rechtslehre nur auf die That, die Leistung, nicht auf die Gesinnung ankommen sollte. Höchstens sollte die Gesinnung, die für das Willensverhältnis als Objekt der ethischen Wertschätzung in Wahrheit das Prinzipale und Maßgebende ist, als Grund der That, nicht als solche und für sich allein in Betracht kommen. Nur die Moral, die Tugendlehre sollte es mit dem inneren Frieden und den auch in die Ewigkeit hineinreichenden Gewissenspflichten der Gerichtsbarkeit im Inneren, des forum internum, zu thun haben, das sollten jedoch unvollkommene, nicht erzwingbare Pflichten sein. Die Rechtslehre sollte sich dagegen auf den äußeren

[1]) Meine Schrift „Über die von Puchta u. s. w." 3. Kap., 24. Abs.

Frieden des forum externum, auf die vollkommenen Pflichten, deren Erfüllung erzwungen werden kann, beziehen, und zuletzt, als die Gesinnung völlig entbehrlich schien, wie gesagt, bloß auf die That, die sich ja auch allein durch den Zwang erreichen und hervorbringen läßt. Indes hingen Tugendlehre und Rechtslehre bis auf Kant wenigstens noch durch das gemeinsame Prinzip des Eudämonismus zusammen, Tugend und Recht sollten doch immer nur zum Wohlbefinden und Glück hinführen, und noch Hegel betrachtete das Recht nur als die niedere Stufe der Moralität. Kant hatte aber den Eudämonismus aus der Tugendlehre verdrängt, und damit war die Rechtslehre von der Tugendlehre vollständig losgelöst. In der Rechtslehre handelte es sich dann nur um ein legales d. i. um ein dem Sittengesetz zwar angemessenes, aber nicht dadurch motiviertes Handeln, um ein Handeln also, dem die Gesinnung nicht zu entsprechen brauchte. Es ist das in Wahrheit, wie wir wissen, ein der inneren Freiheit widerstreitendes, folglich unmoralisches Handeln. Aber dem Eudämonismus ist an einem Handeln, und an einem Handeln, das sich zuverlässig erzwingen läßt, allein gelegen; denn nur die That führt einen Erfolg herbei, auf den es ihm ankommt. So ist denn die Beschränkung des Handelns auf bloße Legalität und der Zwang als Korrelat des Rechts in unsere Jurisprudenz und in die vom älteren Naturrecht abhängige philosophische Rechtslehre eingedrungen. So ist die Meinung herrschend geworden, daß dem Recht schon durch ein Handeln ohne die entsprechende rechtliche Gesinnung genügt sei. Daß aber der Zwang nicht notwendig mit dem Recht verbunden zu sein braucht, tritt deutlich in solchen Fällen hervor, wo ein Zwang nach der Natur derselben unmöglich ist. So ist es nach der Psychologie der Gesellschaft, die ich hier voraussetze, bei dem Herrscher, wenn es auch Fichte, ja selbst Hobbes, der Begründer der absolutistischen Staatstheorie, irrtümlicher Weise leugnet und folglich die Revolution zulässig findet. Aber trotzdem, daß der Zwang bei dem Herrscher ausgeschlossen ist, nach der Psychologie der Gesellschaft besteht doch seine Rechtspflicht und das Rechtsverhältnis zwischen ihm und den Unterthanen, wie nicht bloß Grotius, sondern auch Wolff lehrt. Ebenso gelten völkerrechtliche Normen und Verpflichtungen ohne ihre

Sanktion durch den Zwang und ohne die Möglichkeit eines Zwangs. Daß der Zwang nicht notwendig mit dem Rechte verbunden ist, zeigt sich gleich deutlich in solchen Fällen, wo Rechtsverhältnisse in einer Sphäre liegen, in die ein Zwang gar nicht eindringen kann, und solcher Verhältnisse, bei denen ein Zwang nicht möglich ist, die aber doch Rechtsverhältnisse sind, giebt es genug. Denn der Gegenstand des Streites muß nicht durchaus der Außenwelt angehören, wie wir bisher immer angenommen haben. Er kann auch in der Welt des Bewußtseins, in der Innenwelt des Geistes liegen, das Innere muß nur geäußert, kund gegeben sein, so daß es doch in die Außenwelt hineinreicht. So trennt sich zwar auch jetzt das Rechtsverhältnis von dem ursprünglichen Verhältnis des Wohlwollens, das völlig im Inneren eingeschlossen ist. Aber es liegt in der That diesem noch näher, als das früher betrachtete Rechtsverhältnis, bei dem der streitige Gegenstand der Außenwelt angehört, und es kommt bei allen Verhältnissen des Vertrauens, z. B. in der Freundschaft, im Amte, bei der Redlichkeit und Ehrlichkeit im Verkehr und überall da vor, wo es sich um Wahrheit unter den Menschen handelt. Das Vertrauen darf nicht getäuscht, die Wahrheit darf nicht gefälscht, an ihre Stelle darf nicht willkürlich das Gegenteil gesetzt werden. Denn daß die entsprechende Meinung, Gesinnung bei dem andern vorhanden sei, darauf hatte er uns Hoffnung gemacht, darauf haben wir gerechnet, es ist also eine Übereinkunft vorhanden, wie bei jedem andern Rechtsverhältnis. Ändert er dennoch die kundgegebene Meinung und Gesinnung, giebt er doch den geäußerten Willen, seine wahre Meinung zu offenbaren, auf, täuscht, mißbraucht er also das ihm entgegengebrachte Vertrauen und läßt er an die Stelle der von seiner Seite zugesagten, versprochenen, gelobten, als selbstverständlich vorausgesetzten Treue, Untreue und Treulosigkeit, läßt er an die Stelle der Wahrheit die Lüge treten, so verletzt er das im Verhältnis zu uns entstandene Recht und begeht ein Unrecht, statt daß man sich selbst mit Verschollenen, ja mit Verstorbenen, zu denen man in näherer Beziehung stand, in innerer Übereinstimmung halten sollte, so weit nicht eine eventuell zu lösende Verpflichtung, wie bei einer Wiederverheiratung, vorgesehen ist. Das Verhältnis

ist natürlich auch bei demjenigen vorhanden, der die von ihm kundgegebene sittliche oder religiöse Überzeugung, die wir als eine innerlich freie ansehen mußten, doch heuchelt. Er entzieht uns, wie bei jeder Lüge, das in Aussicht Gestellte in demselben Augenblicke, in dem er es uns in Aussicht stellt, und so wäre es auch Gott gegenüber, wenn man Gott überhaupt täuschen könnte. In Wahrheit ist ein rechtlicher Bund mit Gott auch in dieser Form unmöglich, da ein Recht ohne die Möglichkeit eines Unrechts undenkbar ist. Selbst ein Versprechen, ein Gelöbnis, das wir Gott leisten, ist nur ein Verhältnis der inneren Freiheit, und hat folglich die Bedeutung eines Entschlusses: wir wollen dem, was wir als Gottes heiligen Willen erkennen, unverbrüchlich treu bleiben. Menschen gegenüber verletzt aber der Heuchler zuverlässig das entstandene Rechtsverhältnis, während er es zu bilden scheint. Auf der andern Seite wird durch einen sogenannten Symbolzwang, durch die Forderung eines bloßen Autoritätsglaubens, an den wenigstens der Inhaber des kirchlichen Amtes bei seinen Amtshandlungen gebunden sein soll, oder durch die Forderung einer bloßen Vermeidung des Anstoßes nach außen ein sittliches und insbesondere rechtliches Verhältnis gleichfalls nur scheinbar begründet; denn es handelt sich dann wieder um Legalität, statt deren die gegenüberstehenden Willen das Vorhandensein einer lauteren eigenen Überzeugung voraussetzen müssen. In allen solchen Fällen bezieht sich das Rechtsverhältnis auf einen kund gegebenen inneren Zustand, auf dessen Dasein gerechnet wurde, und über den nicht einseitig und willkürlich von den Verpflichteten im Widerspruch mit der Rechtsidee verfügt werden darf, und doch läßt er sich nicht erzwingen; denn er liegt in einer Sphäre, in die keine physische Gewalt eindringen kann. Also gewiß ein zuverlässiger indirekter Beweis dafür, daß der Zwang mit dem Rechte nicht untrennbar verknüpft ist. Dem Eigennutz und der Selbstliebe sind freilich Rechte ohne Zwang, wie wir schon wissen, nicht so wertvoll als erzwingbare. Jene nützen entweder gar nicht, oder sie sind wenigstens nicht sicher genug. Dem Eigennutz und der Selbstliebe wäre für den Notfall selbst ein unendlicher Zwang willkommen, damit er seines Gutes um so sicherer sei. Auf dem eudämonistischen Standpunkt begreift es sich folglich recht

wohl, wie man zu der engen Verbindung des Zwanges mit dem Recht kommen konnte. Man hat sich sogar verleiten lassen, den gesamten Rechtszustand als ein bloßes Machtverhältnis eines gebietenden allgemeinen Willens zu einem zur Unterordnung verpflichteten Einzelwillen aufzufassen, ohne daß man auch nur versuchte, den Vorzug nachzuweisen, der dem ersteren diesem gegenüber gebührt, und es wurde selbst ein unendlicher Zwang, ein Zwang in infinitum angenommen. Auch H. Grotius nahm ihn an, weil er den Zwang überhaupt als etwas Indifferentes und deshalb als erlaubt ansah. Ähnlich erklärt Kant den Zwang für ein bloßes Hindernis eines Hindernisses der Freiheit. Die äußere Freiheit war ihm ja das Urrecht, und für den Fall, daß sie gehindert würde, sollte der Zwang bloß ein Hindernis, eine Negation dieses Hindernisses sein. Wäre er nichts mehr, so könnte er wirklich als indifferent und folglich tadellos angesehen werden. In Wahrheit ist er aber mehr; denn er ist nicht anders möglich als durch Überschreiten der eigenen Rechtsgrenze und Eingreifen in die fremde Rechtssphäre, indem ich mich z. B. an dem Körper des andern vergreife oder aus dessen Rechtssphäre die von ihm widerrechtlich angeeignete Sache wieder herausnehme. Das sind positive Handlungen, gegen den, der mich verletzt hat, gerichtet. Seine Rechte bestehen aber ganz selbständig; durch seine Rechtsverletzung erhalte ich auch nicht die Erlaubnis, in dieselben einzugreifen. Es ist zwar ein Unrecht von seiner Seite vorausgegangen; dadurch ist jedoch mein nachfolgendes Unrecht keineswegs gerechtfertigt, sondern höchstens psychologisch begreiflich gemacht, und darin liegt keine Rechtfertigung in ethischer Hinsicht. Jedes einzelne Unrecht muß vielmehr für sich beurteilt werden. Fichte nimmt allerdings an, wer fremdes Recht verletze, habe sein eigenes Recht verwirkt; denn alles Recht sei unter der stillschweigenden Bedingung geschlossen, daß es nur so lange respektiert werde, als man selbst fremdes Recht respektiere, also, wie es bei Fichte hieß, unter der Bedingung gegenseitiger Vermeidung der Läsion, worauf man sich auch bei sogenannten völkerrechtlichen Verhandlungen oft beruft — sogenannten, sagen wir, weil sie mit dem Rechte häufig nur sehr wenig zu thun haben, sondern Machtverhältnisse für sie maßgebend sind. Aber jene Bedingung ist eine

fingierte, nicht in dem Inhalt jeder Übereinkunft eingeschlossene, und folglich rechtlich ungültige Bedingung, und wenn sie gelten sollte, so würde jede einzelne Rechtsverletzung eine ganze Reihe von Rechtsverletzungen nach sich ziehen, sie würde gleichsam sofort eine allgemeine Feuersbrunst erzeugen, und das Signal dazu sein. Das wäre aber gewiß nicht im Geiste des Rechts, welches den äußeren Frieden zu wahren, und wenn er ja einmal gestört wird, so rasch als möglich wieder herzustellen sucht. Auch die ausgebrochene Willenskollision muß folglich zum mindesten auf den engsten Kreis beschränkt werden, wie man selbst Kriege zu lokalisieren sucht, und das Feuer des wirklich ausgebrochenen Streites muß man so eilig als möglich zu dämpfen bemüht sein. Deshalb wird von dem Christentum so sehr Verträglichkeit und Friedfertigkeit empfohlen; selbst wenn man beleidigt oder beraubt wird, soll man es lieber in Ruhe und Geduld hinnehmen, statt den Streit aufzunehmen. Das letztere darf man nun gewiß, wie sich später zeigen wird, nicht als eine allgemeingültige Forderung ansehen; aber in so weit gilt sie wirklich ganz allgemein: jeden Streit muß man so sehr als möglich einzuschränken und so bald als nur irgend möglich zur Ruhe zu bringen suchen, um Unbedeutendes und Gleichgültiges darf man aber überhaupt nicht streiten. Natürlich darf man solche Gesinnungen nicht bloß aus Wohlwollen herleiten, wie es in der Theologie gewöhnlich geschieht.

Hiermit haben wir unsere Betrachtung über die Einzelidee des Rechts, die mit so vielen und so weit reichenden Kontroversen verknüpft ist, zu Ende geführt. Aber an das Willensverhältnis des Rechts knüpft sich sofort ein neues eigentümliches Willensverhältnis.

§ 15.

Die Vergeltung.

Bei dem Willensverhältnis, das dem Rechte zu Grunde liegt, treffen zwei wirkliche Willen, die wir uns gedacht haben, zufällig, absichtslos zusammen. So ist es da, wo das Objekt des Streits in der Außenwelt liegt. So ist es aber auch da, wo das Objekt im Innern liegt. An die zufällige, also unabsichtliche Berührung der beiden wirklichen Willen schließt sich aber sofort das neue Ver-

hältnis an: die beiden wirklichen Willen berühren sich absichtlich, und das kann nicht anders als dadurch geschehen, daß der eine auf den andern durch seine absichtliche That einwirkt. Wir nehmen auch hier wieder nicht sogleich an, daß das von beiden Seiten zugleich geschehe; denn das Verhältnis würde dann nur doppelt vorliegen. Jede That überträgt aber ihrer Natur nach ein Wohl oder ein Wehe auf den andern Willen, wenn sie nicht etwas völlig Indifferentes ist. Es ist jedoch nicht notwendig, daß das gerade aus Motiven des Wohlwollens oder des Übelwollens, des Hasses geschehe. Das Verhältnis ist offenbar auch dann gebildet, wenn irgend welche andere Motive zum Hinüberwirken auf den fremden Willen veranlassen, wenn man also aus Motiven des Mitgefühls, des Eigennutzes, der Eitelkeit und Ostentation, der Überhebung, der Geringschätzung oder Verachtung und was es sonst für Motive sein mögen, sich zu einem anderen Willen in Beziehung setzt. Die Motive sind also gleichgültig. Nur das ist notwendig, daß ein Wille absichtlich in die Lage des andern Willens eingreift, und der andere muß nicht bloß davon wissen, daß die That von einem andern herrührt, und daß sie von einem andern Willen absichtlich ausgeht, er muß sie auch als ein Wohl oder ein Wehe empfinden, er darf sie also nicht bloß als Folge eines Naturereignisses oder eines Naturverhältnisses ansehen; denn daran würde sich keine Beurteilung knüpfen. Er muß sie vielmehr als ein ihm absichtlich von dem thätigen Willen zugefügtes Wohl oder Wehe erleiden. Erst dann sind die Glieder eines neuen Verhältnisses vorhanden, und erst dann schließen sie sich zu einem Verhältnis wirklich zusammen. Es sei also eine absichtliche, auf den andern Willen gerichtete That geschehen, dieser habe auch ein Bewußtsein davon, daß sie absichtlich gegen ihn gerichtet sei, und empfinde sie als ein Wohl oder Wehe. Gesetzt nun, es geschehe weiter nichts, sondern habe bei jener That sein Bewenden, so regt sich sehr bald ein Urteil des Mißfallens. Am gewissesten dann, wenn man an bestimmte Thaten denkt, die eine wohlthätige oder schädliche Wirkung auf den andern Willen hervorbringen, an Wohlthaten aller Art oder an Wehethaten z. B. in der Form der Ehrenkränkung, der Zufügung von körperlichen Schmerzen, der Er-

regung von Angst, der Tötung. Sind das etwa für einen nicht unmittelbar Beteiligten völlig gleichgültige Ereignisse, auf die gar nichts ankommt, und obgleich sie wirklich geschehen sind, ist es für ihn ebenso gut, als ob nichts geschehen sei? Tritt aber das mißbilligende Urteil noch nicht deutlich hervor, so denke man sich, bei einem und demselben Willen würden Wohlthaten auf Wohlthaten, Übelthaten auf Übelthaten von einem andern Willen gehäuft, und es geschehe trotzdem weiter nichts. Man kann sich doch nicht einbilden, an der Lage der Willen habe sich durch die That gar nichts geändert, ihr früherer Zustand dauere vielmehr unverändert fort. In Wahrheit ist, ganz abgesehen davon, was geschehen, also in rein formaler Hinsicht, worauf es in der Ethik allein ankommt, schon bei dem allereinfachsten Fall eine sehr große Ungleichheit unter den beiden Willen geschaffen worden. Zunächst wenn Wohlthaten zugefügt worden sind. Der leidende Wille genießt ein Wohl, und zwar nicht bloß ein solches, das in seinem eigenen Streben seinen Grund hat, insofern ein jedes gelingende Thun und Handeln Wohlgefühle erzeugt, er genießt auch das Wohl, das in der auf ihn gerichteten absichtlichen That eines andern Willens seinen Grund hat. Der dabei thätige Wille genießt dagegen nur die aus seinem eigenen Streben entspringende Befriedigung. Also gewiß eine Ungleichheit. Denn auf der einen Seite ist ein Überschuß von Wohl. Und dieser Überschuß ist nicht etwa auf der Seite des thätigen Willens, von dem die Veränderung der Lage ausgegangen ist, sondern auf der Seite des leidenden Willens, der nichts dazu beigetragen hat. Diese Ungleichheit wird auch nicht bloß auf Seiten des thätigen Willens empfunden, zu dessen Ungunsten die Verteilung des Wohls ausgefallen ist, sondern ebenso bei dem leidenden Willen, der dadurch begünstigt worden ist. Man denke z. B. an die drückende Empfindung, in die auch der Empfänger von Wohlthaten leicht versetzt wird, wenn er ein feines Gefühl hat. Er würde gern den Empfang der Wohlthat ablehnen, wenn es ihm aus andern Gründen möglich wäre, und der Wohlthäter weiß das, wenn ihm nicht selbst das feine Gefühl mangelt; er stellt deshalb gern die Wohlthat als ein gleichgültiges Ereignis dar, oder um dem Empfänger das drückende Gefühl zu ersparen, bleibt er gern

unbekannt und läßt die Wohlthat bloß als ein Naturereignis wirken, so daß das Willensverhältnis sich gar nicht ausbildet. Offenbar knüpft sich an die durch die absichtliche That geschaffene Ungleichheit ein Mißfallen, wenn nichts weiter hinzukommt. Und wie läßt sich das Mißfallen zum Schweigen bringen? Nur durch Ausgleichung der durch die That geschaffenen Ungleichheit. Man könnte deshalb vielleicht denken, der thätige Wille brauche zu diesem Zwecke nur das Wohl, das er dem leidenden Willen bereitet habe, wieder zurückzunehmen. Oder der leidende Wille brauche z. B. das Empfangene nur wieder zurückzugeben. Es würde dadurch die Lage der Willen, wie sie vor der Erweisung der Wohlthat stattfand, wieder hergestellt werden, und das Mißfallen würde dann verstummen. Indes das ist zunächst aus natürlichen oder moralischen Gründen nicht immer möglich. Das Wohl läßt sich z. B. von demjenigen, dem es zu teil geworden ist, nicht wieder ablösen, oder wenn es auch faktisch möglich sein sollte, der Wille, der aus Wohlwollen gehandelt hat, will das gespendete Wohl nicht wieder aufheben, und der Wille, der es empfangen hat, will nicht durch Zurückweisung dem wohlwollenden Willen wehe thun. Ist aber das Wohl durch ein Gut geschaffen worden, das in den rechtlichen Besitz eines andern übergegangen ist, so kann es einseitig gar nicht wieder zurückgenommen werden, und Unmöglichkeit aus natürlichen Gründen trifft auch mit Nichtwollen aus moralischen Gründen zusammen, z. B. da, wo echtes Wohlwollen den fremden Willen durch Kultur oder Erzeugung eines sittlichen Zustandes gehoben hat. So weit aber auch die Beseitigung der Ungleichheit durch Zurücknahme des Wohles von der einen oder durch Zurückgabe von der andern Seite möglich ist, so kommt das doch für die Prinzipien der Theorie nicht in Betracht, weil dadurch das neue Willensverhältnis aufgelöst und folglich kein neues ethisches Prinzip aufgefunden würde. Soll nun der Empfänger das Wohl behalten und die Ungleichheit doch ausgeglichen werden, so kann das nur dadurch geschehen, daß das Wohl, das ihm durch die Aktivität des thätigen Willens zu teil geworden ist, in gleicher Quantität an diesen zurückgelangt, und zwar in der Form des Dankes oder überhaupt der Belohnung für eine empfangene Wohlthat. Bei derjenigen Wohlthat,

die aus einer edelen, würdigen Gesinnung hervorgegangen ist, darf man es nur nicht für ethisch unmöglich halten, daß sie belohnt werde. Man verwechselt das häufig mit dem Fall, daß die Handlung durch die in Aussicht stehende Belohnung motiviert werde. Das kann freilich bei einer moralischen Handlung nicht stattfinden. Nachdem aber die aus einer lauteren, edelen und würdigen Gesinnung hervorgegangene Wohlthat zu stande gekommen ist, verdient sie mit Rücksicht auf das bei einem fremden Willen gestiftete Wohl ebenso Belohnung, wie jede andere Wohlthat, aus welchem Motiv sie auch entsprungen sein mag. Ist hingegen durch die absichtliche That ein Wehe bereitet worden, es ist das der zweite Fall, der in Betracht kommt, so entsteht dadurch bei dem davon Betroffenen Unlust. Der Thäter aber, der durch seine That Unlust bei dem fremden Willen erzeugt hat, empfindet gerade deshalb Lust, weil er an das Ziel seines Strebens gelangt ist und dem andern Willen Unlust bereitet hat. Es ist also wieder eine Ungleichheit vorhanden, und das Mißfallen darüber wird um so stärker gefühlt, weil der Überschuß an Unlust, der bei dem leidenden Willen vorkommt, gerade durch die That zu stande gekommen ist, die dem thätigen Willen Lust bereitet hat. Deshalb ist auch immer eher bei Wehethaten an Ausgleichung gedacht worden, und es wird bei ihnen fortwährend eher daran gedacht, als bei Wohlthaten: wie ist die Ungleichheit auszugleichen, wie ist dem tadelnden Urteil darüber zu entfliehen? Es wiederholen sich hier zunächst ähnliche Betrachtungen, wie bei der Wohlthat. Die Übelthat kann vielleicht von dem Thäter selbst wieder gut gemacht werden durch sogenannte Genugthuung, durch einen Ersatz, zu dem er rechtlich nicht verpflichtet ist, zu dem er sich aber aufgefordert fühlt, weil er die Ungleichheit wieder aufheben will. Der frühere Zustand, wie er vor der Verletzung bestanden hat, wird dadurch im wesentlichen wieder hergestellt, und in den wirklichen Lebensverhältnissen mag das, wo es möglich ist, immer das Beste sein. Aber es ist auch hier oft genug unmöglich. Die That läßt sich dann nicht wieder gut machen. Geschehenes läßt sich, heißt es, nicht mehr ungeschehen machen, z. B. wenn das Leben entrissen, die Ehre verletzt worden ist und hier wenigstens ein Verdacht, sei es auch ein unbegründeter, zurückbleibt

(nach dem Sprichwort: semper aliquid haeret). So weit aber auch die Wiederherstellung des Zustandes, wie er vor der Übelthat bestanden hat, möglich ist, kann sie doch bei der Grundlegung der Theorie aus demselben Grunde nicht in Betracht gezogen werden, der bei der Wiederherstellung des früheren Zustandes durch Aufhebung der Wohlthat angegeben worden ist. Denn das neue Willensverhältnis wird hier gleichfalls aufgelöst, und es könnte dann kein neues ethisches Princip abgeleitet werden. Allein das Willensverhältnis kann auch hier fortdauern, und die Ausgleichung kann doch zu stande kommen, und zwar dadurch, daß an den thätigen Willen ein nicht aus seinem Thun stammendes, und zwar das gleiche Quantum von Unlust zurückgeht, wie er es an den leidenden Willen hat gelangen lassen, und zwar in der Form der Strafe. Die Ausgleichung geschieht also in derselben Weise, wie vorher bei der Wohlthat, nur daß in dem einen Fall Lust, in dem andern Unlust zurückgegeben wird. Die beiden Fälle können daher auf dieselbe begriffliche Form zurückgeführt werden: wenn die absichtliche That eines thätigen Willens einen leidenden Willen in eine solche Lage versetzt, daß bei diesem im Vergleich zu dem thätigen Willen ein Überschuß von Lust oder Unlust vorhanden ist infolge der That, so mißfällt das, so lange nichts Weiteres erfolgt; aber das Mißfallen verschwindet, wenn das gleiche Quantum von Lust oder Unlust, wie es an den leidenden Willen gelangt ist, als gebührender, verdienter Lohn, als gebührende, verdiente Strafe an den thätigen Willen zurückgegeben wird; denn dadurch wird die Ungleichheit, welche durch die That geschaffen worden ist, wieder aufgehoben, und der Schein, als ob die That keine Veränderung in den Zustand der Willen herbeigeführt habe, zerstört, wie es in ähnlicher Weise nach Zimmermann auf ästhetischem Gebiete geschieht, was ich jedoch der Weitläufigkeit wegen hier nicht auseinandersetzen kann. Der Fall liegt aber, wie wir wissen, schon da vor, wo Wohlwollen oder Übelwollen in Handlung übergegangen ist. Nur konkurrieren dann immer zwei Beurteilungen. Zunächst wird die Gesinnung an sich nach der Idee des Wohlwollens beurteilt, alsdann aber auch die dadurch motivierte That als eingreifend in den fremden Willenszustand. Wohlwollen oder Übel-

wollen muß jedoch nicht gerade das Motiv zur That sein, wie wir gleichfalls wissen, und auch dann wird das Motiv zur That für sich und die That für sich beurteilt.

Wir besitzen nunmehr ein neues eigentümliches Urteil, das auch ein völlig Unparteiischer anerkennen muß. Es ist also ein absolutes Urteil. Ein neues Musterbild kann indes wiederum nicht unmittelbar hervortreten, weil nur ein einseitiges mißfälliges Urteil ergeht, und es ist deshalb, wie bei dem Rechte, die Vermittelung durch die innere Freiheit notwendig. Der innerlich Freie vernimmt das mißfällige Urteil über den durch die absichtliche That veränderten beiderseitigen Willenszustand und erkennt an, daß die in Folge der That entstandene Disproportionalität der Lage bei dem thätigen und dem leidenden Willen ausgeglichen, also aufgehoben wird, wenn das gleiche Quantum von Wohl oder Wehe, das von dem thätigen Willen stammt, verdienter Weise an ihn zurückgelangt. Die quantitative Ausgleichung selbst ihrem Allgemeinbegriff nach, also rein formal gedacht, ohne alle Rücksicht auf die besondere Art der Lust oder Unlust und die sonstigen Umstände des einzelnen Falles, ist die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit, und da es bei der Ausgleichung gleichgültig ist, von wem und wodurch sie zu stande kommt, da es nicht einmal darauf ankommt, ob sie durch einen Willen oder ohne einen Willen, ob sie also absichtlich oder ganz von selbst durch den bloßen Natur- und Weltlauf zu stande kommt, wenn nur die disproportionale Lage des thätigen und des leidenden Willens aufgehoben wird, so ist Ausgleichung ein unpersönliches Musterbild der Vortrefflichkeit, wie das Recht. Eine besondere Art des Wollens muß allerdings in jeder Idee enthalten sein, und hier ist es ein solches Verhältnis eines thätigen und leidenden Willens, daß nach der Ausgleichung kein Übergewicht von Lust oder Unlust bei diesen fortbesteht. Das Musterbild ist schon in den ältesten Religionen und Gesetzgebungen, wenn auch unter mancherlei Umhüllungen und Entstellungen, anerkannt worden, so in der griechischen Religion unter den Gestalten der Dike, der Nemesis, der Erinnyen. Die Vergeltung hat auch den hauptsächlichsten Stoff zur griechischen Tragödie geliefert. Im griechischen Staatsleben haben dagegen Recht und

Vergeltung nicht eine so sorgfältige Durchbildung erhalten, wie im römischen, und selbst bei Plato sind sie nicht als selbständige Idealbilder oder Kardinaltugenden aufgetreten.

Die Billigkeit des positiven, die aequitas des römischen Rechts[1]) darf nicht dem Musterbilde der Billigkeit gleichgesetzt werden. Es heißt da wohl, das Recht soll auch der Billigkeit, der aequitas entsprechen. Billigkeit ist aber hier einer der unbestimmten, vieldeutigen Ausdrücke, wie sie auf ethischem Gebiete häufig vorkommen, und wie es auch die Natur der Sache ist. Es ist der Ausdruck für alles, was überhaupt bei dem Inhalt des Rechts nach andern Beurteilungen und um der Konsequenz des Rechts selbst willen, ja, wie wir später noch genauer sehen werden, nach der Natur der Wirklichkeit und des einzelnen konkreten Falles selbst gewünscht und gefordert wird, und was demgemäß vielleicht auch schon in einem gewissen Umfang in den Inhalt des Rechtes aufgenommen worden ist. Dabei kann es sich allerdings unter anderem um Ausgleichung in quantitativer Hinsicht handeln, und wenn den Anforderungen entsprochen worden ist, so kann auch deshalb die Billigkeit als ein höherer Grad des Rechts erscheinen. Um eine Ausgleichung hat es sich in der That von je her zu allererst bei dem Inhalt des Rechtes gehandelt; denn Vergeltung und Recht sind überhaupt unter allen ethischen Verhältnissen dem Menschen am frühesten zum Bewußtsein gekommen, weil die Notwendigkeit, das Mißfällige zu entfernen und zu vermeiden, wie es durch Recht und Vergeltung geschehen soll, sich noch eher aufdrängt, als die Sorge für das unmittelbar positiv Wertvolle, wie z. B. das Wohlwollen. Wo dieses fehlt, liegt nur ein Mangel vor. Wo es aber an Recht und Vergeltung fehlt, da regt sich immer zugleich ein unmittelbares Mißfallen. Freilich sind auch Recht und Vergeltung von je her mit einander vermischt worden, und die Spuren der Vermischung sind unserem Sprachgebrauch, wie vielleicht dem Sprachgebrauch aller Kultursprachen, unvertilgbar eingeprägt. Die griechische Göttin der Gerechtigkeit, Dike, waltet zugleich über die billige Ausgleichung durch Lohn und Strafe, und wir sprechen von einem

[1]) Meine Schrift „Über die von Puchta u. s. w.“ 2. Kap., Anm. 8.

gerechten Richter auch da, wo es sich um die sogenannte strafende Gerechtigkeit handelt. Schon Aristoteles sah die Vergeltung nur als einen Teil der Gerechtigkeit an, indem er nach der Ausdrucksweise der späteren auf Aristoteles fortbauenden Rechtslehren der justitia commutativa des Rechts (*δικαιοσύνη διανεμητική*) die justitia distributiva der Vergeltung (*δικαιοσύνη συναλλακτικὴ* oder *διορθωτική*), wobei es sich um ein wirklich objektives und zwar um ein proportionales Maß (*ἴσον*) handele, zur Seite stellte und die Auffassung lag um so näher, da es in den Gesellschaftskreisen nicht immer scharf getrennte amtliche Funktionen waren, einerseits Recht zu stiften und aufrecht zu halten, und andererseits Vergeltung zu üben. Noch bei Leibniz sollte die Glückseligkeit auf dem Gebiete des Rechts teils durch die justitia commutativa hergestellt werden, so daß Friede herrsche, weil niemand den andern verletze, teils durch die justitia distributiva, so daß eine billige Vergeltung bei Wohlthaten wie bei Übelthaten stattfinde. Von den Stoikern an ist der bekannte Ausspruch „jedem das Seine“, suum cuique, gleichfalls in dem doppelten Sinn verstanden und gebraucht worden, daß einesteils einem jeden das, worauf er ein Recht hat, zugestanden, und anderenteils das nach seinen Thaten ihm Gebührende, Lohn oder Strafe, zuerteilt werden soll, und so ist der Ausdruck auch in die Pandekten des römischen Rechts übergegangen[1]). Dagegen fingen schon die englischen Moralisten an, Recht und Vergeltung begrifflich zu sondern, und Hume sprach es in aller Bestimmtheit aus: das Recht beruht auf Übereinkunft, der Vergeltung müssen dagegen wohlthätige oder schädliche Wirkungen von Handlungen vorausgegangen sein.

Allerdings können Vergeltung und Recht ganz angemessene Verbindungen unter einander eingehen. Vor allem kann man Verletzungen durch Übelthaten erwarten und voraussehen, und das Gebührende, das Verdiente, das dafür den Übelthäter treffen soll, kann im voraus festgesetzt, kann rechtlich zugestanden werden. So geschieht es im Kriminalrecht wirklich, und dafür sprechen noch besondere Gründe, die wir später kennen lernen werden. Findet dann eine Übelthat, ein Verbrechen statt, so ist es zugleich ein Un-

[1]) Meine Schrift „Über die von Puchta u. s. w.“ 2. Kap., Anm. 7.

recht. Aber nicht bloß dies. Viele Verhältnisse sind wirklich ihrer Natur nach unbillig und widerrechtlich zugleich. So aller Mißbrauch des Vertrauens, aller Treubruch, alle Heuchelei, alle Lüge, sei es auch in der Form der Verheimlichung, die verschweigt, was von dem gegenüber stehenden Willen anders vorausgesetzt wird. Daß dabei Rechtsverhältnisse zugrunde liegen und Rechtsverletzungen stattfinden, ist bereits nachgewiesen. Aber es sind darin zugleich Übelthaten enthalten, welche die Vergeltung herausfordern. Das Vertrauen, das uns entgegengebracht, das gläubige Zutrauen, mit dem von uns Wahrheit, Offenheit, freie Meinungsäußerung erwartet wird, ist etwas höchst Wohlthuendes von ganz eigentümlicher Art, das auch wieder belohnt zu werden verdient durch Wahrheit, Offenheit, freie Meinungsäußerung. Solche Verbindungen zwischen Recht und Vergeltung sind, wie man sieht, in der Natur der Verhältnisse begründet und folglich ganz gerechtfertigt. Dagegen eine falsche Verbindung zwischen Recht und Vergeltung ist schon da vorhanden, wo man die Strafe zu einem Mittel für das Recht herabsetzt. Zunächst zur Wahrung eines vermeintlichen Unrechtes, alsdann aber auch überhaupt zum Schutz des Rechtes oder des Staats, zur Sicherung und Aufrechterhaltung des Rechtszustandes und zur Wiederherstellung der durch das Verbrechen gestörten, verletzten Rechtsordnung. Das Verbrechen soll im letzteren Fall nichts anderes als ein Unrecht sein. Wir wissen, daß ein Verbrechen etwas qualitativ anderes ist als ein Unrecht, wenn sich auch beide mit einander komplizieren können. Sie ruhen ja auf ganz verschiedenen Willensverhältnissen. Die Strafe soll indes nicht bloß zum Schutz gegen eine schon eingetretene Störung der Rechtsordnung dienen, sondern auch als Präventionsmittel zum Schutz gegen eine drohende künftige Störung. Zunächst soll wenigstens bei demselben, der das Verbrechen schon einmal begangen hat, das Präventionsmittel angewandt werden, daß er nicht noch einmal in dasselbe Verbrechen oder in ähnliche Verbrechen verfalle; die Strafe soll also zu seiner Abschreckung, Warnung, Witzigung dienen, freilich nicht wegen dessen, was er gethan hat, wie es sein sollte, sondern wegen dessen, was er möglicher Weise thun wird. Dann aber soll die Strafe sogar zur Verhütung des Verbrechens bei anderen auf-

erlegt werden. Diese sollen abgeschreckt, gewarnt und durch fremden Schaden klug gemacht werden, wobei also vollends das Seltsame herauskommt, daß man jemand straft, damit eine bestimmte Wirkung bei anderen hervorgebracht werde, was mit Strafen kaum noch eine Ähnlichkeit hat; denn die Strafe sollte wegen geschehener Thaten denjenigen treffen, durch den sie geschehen sind, während sie hier bei anderen zur Anwendung kommt und wiederum wegen solcher Thaten, die diese vielleicht in Zukunft begehen könnten. In ähnlicher Weise, wie für das Recht, soll auch die Strafe ein Mittel für das Wohlwollen sein, insofern man den zu Strafenden dadurch bessern will. Immer wird die Strafe da, wo sie als Mittel dient, nur ihrer psychischen Wirkung wegen geschätzt, die noch obendrein, wie Nahlowsky in seiner Ethik aus psychologischen Gründen nachweist, oft sehr zweifelhafter Art ist. Man sucht immer durch die Strafe etwas außerhalb der Vergeltung Liegendes, das man sich als Zweck denkt, zu erreichen. Sie wird also nur nach relativer Wertschätzung aufgefaßt, und eine Straftheorie, die sich davon leiten läßt, heißt deshalb eine relative. Sie steht im Gegensatz zur absoluten Straftheorie, welche die unmittelbar ethische Notwendigkeit der Strafe zum Behufe der Ausgleichung anerkennt, und folglich lehrt, daß gestraft werden muß, weil übel gethan worden ist. Die Strafe hat hier an sich einen Wert, sie hat einen absoluten Wert als reiner Vergeltungsakt, der durch nichts anders motiviert ist, als durch den Gedanken der quantitativen Ausgleichung. Die Beurteilung läßt sich durch die Phantasie sogar erweitern, wenn es ihr gelingt, nicht empfindende Wesen, wie die Pflanzen, zu empfindenden und weiterhin gleichfalls zu wollenden zu erheben. Man kann sich dann auch einbilden, daß man ihnen Wohlthaten erweist, die verdienstlich, oder Wehethaten an ihnen verübt, die strafbar sind, und ebenso kann man in Rechtsverhältnisse zu ihnen zu treten scheinen. Es erweitert sich so der Sinn unserer früheren Bemerkung, daß das Mitgefühl humanisiert, insofern es hier mehr Gelegenheit verschafft, sich im Vergelten wie in rechtlicher Auffassung zu üben. Wer zartfühlend ist und ein von echtem Wohlwollen erfülltes Gemüt hat, ist auch eines Verbrechens gegen andere, einer Verletzung von andern nicht fähig. Um so leichter entsteht der

Schein, als ob Mitgefühl oder Wohlwollen andere Beurteilungen ersetzen könne oder ein ihnen übergeordnetes Prinzip sei. Zu Gott können wir dagegen nicht in ein rechtliches Verhältnis treten, das wissen wir schon. Daß wir aber die Wohlthaten Gottes vergelten sollen, und daß wir strafbare Übelthaten an ihm begehen können, werden wir später hervorheben. Auch hier zeigt sich, daß Recht und Vergeltung nicht notwendig zusammenhängen. Das ergiebt sich allerdings schon daraus, daß Übelthaten an sich ohne Voraussetzung eines Strafgesetzes strafbar sein können. Sie sind es bei mir, wenn ich die rechte Einsicht in ihre Verwerflichkeit habe. Dann werde ich auch die Strafen, die mich treffen, ohne weiteres als verdient ansehen, ohne erst nach einem Rechtsgrund oder Rechtsgesetz zu fragen, und im Privatleben, bei der Erziehung, in der Familie, in engeren Kreisen wird so ganz gewöhnlich gestraft. Ebenso ist es häufig genug in der Geschichte des gesellschaftlichen Kriminalverfahrens geschehen, ohne daß das als unbillig angesehen wurde. Man ist also weit davon entfernt, mit Wolff eine Handlung bloß darum für ein Verbrechen anzusehen, weil sie mit der Strafe bedroht worden ist, und ebensoweit davon, mit Hobbes der höchsten Gewalt im Staate oder überhaupt irgend einem Willen die beliebige Festsetzung darüber zu überlassen, was eine Übelthat sei. Die Übelthat an sich ist verwerflich und verdient Strafe. Betrachtet man ein Verbrechen als ein Unrecht und glaubt man strafen und überhaupt vergelten zu können aus einem andern prinzipiellen Grunde als dem der Vergeltung, so läuft man auch immer Gefahr, einen Hauptgesichtspunkt der Vergeltung aus dem Auge zu verlieren, den schon H. Grotius bei der Strafe ausdrücklich hervorhebt. Es handelt sich doch bei der Vergeltung um die genaueste und sorgfältigste Abwägung der Gleichheit zwischen dem, was gethan worden ist, und dem, was zur Vergeltung an den Thäter zurückgeht. Nicht mehr und nicht weniger Wohl oder Wehe darf zur Vergeltung an den Urheber gelangen, als von ihm ausgegangen ist. Nach rechtlicher Verabredung, zum Schutze der Rechtsordnung, zur Abschreckung, Warnung, Witzigung, Besserung, nach Rücksichten der Selbsterhaltung, wie bei Hobbes, überhaupt je nach der Bedeutung und Wichtigkeit, die man dem

außerhalb der Vergeltung liegenden Zweck der Strafe beilegt, wird aber bald ein höheres, bald ein geringeres Maß der Vergeltung angenommen. Man belohnt oder bestraft also in einem andern Maße, als es die That verdient. So kann bei Übelthaten, wo Verlust an Gütern droht, das Unbedeutendste, das sich am häufigsten wiederholt, zu dem man sich am leichtesten verleiten läßt, es kann das, was zufällig gerade jetzt am meisten zu fürchten ist, am härtesten bestraft, und das Wertloseste, vielleicht bloß eine Handlung der Konvenienz, kann aufs höchste belohnt und ausgezeichnet werden, z. B. durch Verleihung von Orden, Titeln, durch Überhäufung mit Ehrenstellen und Ämtern. Das genau bestimmte Maß der Ausgleichung sollte jedoch immer eingehalten, es sollte erreicht und es sollte auch nicht überschritten werden. Kein Rest des zu Vergeltenden darf zurückbleiben, kein Überschuß an Wohl oder Wehe darf stattfinden. Sonst wird die Vergeltung nicht abgeschlossen. Bleibt etwas zu vergelten übrig, so ist die Vergeltung fortzusetzen und das, was zur Erwiederung dienen sollte, muß ergänzt werden. Hat die Vergeltung das billige Maß überschritten, so ist sie selbst wieder auszugleichen, und es muß folglich auch die Vergeltung fortgesetzt werden. Geht nun die Vergeltung bei einer aus Wohlwollen entsprungenen Wohlthat über das Maß der Ausgleichung hinaus, und sucht man das von der andern Seite bei gleicher Gesinnung auch wieder durch einen Rückgang von übermäßigem Wohl auszugleichen, so bilden sich wenigstens Reihen und Ketten des Wohlwollens aus, es findet bei den dadurch Verbundenen ein Hinüber- und Herüberreichen einer wohlwollenden Gesinnung ohne Unterbrechung statt, und darüber übersieht man leicht den Mangel einer genauen Ausgleichung. In jedem andern Fall tritt schon bei Wohlthaten das Mißfallen an übermäßiger oder ungenügender Ausgleichung sehr stark hervor, und bei Übelthaten, die ja überhaupt das Mißfallen entschiedener erregen, tritt der Vorwurf noch weit stärker hervor, wenn entweder ungenügend gestraft worden ist oder das Übermaß der Strafe selbst als eine Übelthat erscheint. Indes trotz allem, was die Ethik schon für sich ohne alle Rücksicht auf Psychologie gegen die relative Straftheorie einwenden muß, hat die absolute Straftheorie in der Rechtsphilosophie wenige An-

hänger gefunden, während ihr die Praxis des Kriminalrechts von jeher gefolgt ist. Selbst Herbart lehrt, wie H. Grotius, die relative Straftheorie, weil Vergeltung als Motiv der Strafe ein Übelwollen in sich schließen würde. Allein gerade deshalb, weil Vergeltung das Motiv ist, kann das Strafen nicht Übelwollen sein, das ja durch nichts außer ihm Liegendes, durch nichts außer dem bloßen Willen zum Entgegenkommen bestimmt werden darf. Kant bekannte sich zur absoluten Straftheorie und ebenso Hegel, dieser jedoch auf Grund ganz irriger Voraussetzungen. Nach ihm ist der allgemeine Wille des Absoluten oder, wie es Spinoza nennt, der Weltsubstanz der alleinige Träger alles Rechts, und die Einzelnen haben daran so weit Teil, als sie an dem Allgemeinen selbst Teil haben. Das ewige Wesen des Allgemeinwillens ist aber als das Wesen von dem Absoluten völlig unverletzbar und bedarf daher keines Mittels zur Wiederherstellung, wie es die relative Straftheorie zum Schutze des Rechts nötig hat. Es kann zwar einen partikulären und darum rechtswidrigen Willen geben, der sich in Opposition zum Allgemeinwillen setzt, und diese Opposition ist das Unrecht, das Verbrechen. Aber gegenüber dem ewigen, schlechthin unverletzbaren Wesen des Allgemeinwillens ist das Verbrechen nur ein nichtiger Schein und eben deshalb selbst verletzbar, aufhebbar. Die Strafe ist auch die Verneinung des an sich nichtigen Verbrechens, also eine Negation dessen, wodurch das Recht negiert werden sollte. Sie ist eine Negation der Negation des Rechts, und diese doppelte Negation nimmt den Schein vom Rechte hinweg, als ob es selbst verletzt und verletzbar sei, und führt zu der Affirmation, daß es selbst in Wahrheit unverletzt und unverletzbar bestehe. Das ist die Straftheorie Hegels. Wir erkennen keinen Allgemeinwillen als Träger alles Rechtes, wir erkennen den dem Allgemeinen opponierenden partikulären Willen an sich nicht schon als widerrechtlich an, wir wissen, daß das Verbrechen an sich kein Unrecht ist, wir können Verbrechen und Strafe so wenig, wie früher den Zwang oder das Böse, für eine bloße Negation, also für ein an sich Nichtiges halten, auch das Verbrechen ist eine positive That und die Strafe ein positives Übel. Im Leben und in der Geschichte ist auch die absolute Straftheorie die herrschende gewesen,

und sie ist am frühesten anerkannt und geübt worden, freilich in der Form der Talion (von talis, e, ein solcher abgeleitet), als jus talionis. So nach dem Mosaischen Strafgesetz: Aug' um Aug', Zahn um Zahn, nach dem Grundsatz: per quod quis peccaverit, per idem puniatur, und wahrscheinlich auch nach Pythagoreischer Lehre, während Aristoteles die Talion ausdrücklich verwarf. Bei der Vergeltung soll doch dasselbe Quantum von Wehe, wie es von dem Urheber der Übelthat ausgegangen ist, an ihn zurückgelangen, und diese quantitative Gleichheit von Wehe glaubte man nicht sicherer zu treffen, als wenn auch ein eben solches Wehe (ein tale), also statt desselben Quantums dasselbe Quale von Wehe zurückgegeben werde. Das ist jedoch deshalb ein Irrtum, weil die Empfindungsweisen der Menschen außerordentlich verschieden sind, und folglich dasselbe Übel von Verschiedenen höchst ungleich empfunden wird. Eine Ehrenkränkung, eine Verspottung, einen Mangel an Vertrauen empfindet ein Ehrenmann, ein höher Gebildeter, sei es als Übelthat, sei es als Strafe, viel stärker als ein Ungebildeter und weniger fein Fühlender, und wer ein Gut verliert, das seinen einzigen Besitz bildete, verliert mehr als ein anderer, der sich einer Fülle von Gütern erfreut und bei dem es nicht einmal das einzige Gut derselben Art ist. Verlieren also beide dasselbe Quale, so ist darum die Quantität des Übels bei ihnen nicht dieselbe. Vielmehr trifft dieselbe Übelthat, dasselbe Strafübel den einen doch stärker als den andern. Ja beides kann bei jenem an sich geringer sein als bei diesem, und er kann doch eben so viel Übel empfangen haben und eben so hart gestraft werden. Die Verschiedenheit der Empfindungsweise nimmt überdies bekanntlich mit dem Fortschritt der Kultur zu. Menschen und Völker auf niederer Kulturstufe stehen in ihrer Empfindungsweise einander viel näher. Auf höheren Kulturstufen gehen dagegen die Empfindungsweisen immer weiter aus einander. Sie verändern sich auch im Laufe der Zeiten. Daher kommt es, daß früher allgemein verbreitete Strafarten später verschwinden. Insbesondere treten mildere an die Stelle der härteren, weil man im Fortschreiten der Kultur feinfühliger wird. Wenn nun auch im allgemeinen Talion eine falsche Form der Vergeltung ist, so ist wenigstens in einem Fall die Vergeltung an dieselbe Qualität

gebunden, die die That hatte. Das ist dann der Fall, wenn die Qualität durchaus mit nichts anderem vergleichbar und vertauschbar ist, wenn also für ein bestimmtes Quale, das die That an sich trägt, durchaus kein angemessenes Äquivalent in einem andern Quale gefunden werden kann. So ist es bei allen aus Gesinnungen von absolutem Gehalt entsprungenen Wohlthaten, bei Thaten echten Wohlwollens, bei Vertrauen, gläubiger Hingabe. Es sind das Güter von so einziger, unvergleichlicher Art, daß sie durch Geld oder Geldeswert und überhaupt durch irgend einen Gegenstand von bloß relativem Wert nicht aufgewogen werden können. Schon Xenophon weist darauf hin, daß sich Handlungen echten Wohlwollens nicht kaufen oder verkaufen lassen, und eben so hebt die heilige Schrift mit Recht hervor, daß sich die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen haben und fortwährend empfangen, nicht durch bloße Opfergaben gebührend vergelten lassen, sondern nur durch Handlungen, denen Gesinnungen von reinem, alsolutem Gehalte zu Grunde liegen, und durch die wir unsere gehorsame, treue, vertrauensvolle Hingabe an alles, was wir als göttlichen Willen anerkennen, dokumentieren. Es kann auch die Tugend des Diesseits, die sich durch Thaten geäußert hat, nicht durch bessere Verteilung des Glücks im Jenseits vergolten werden, was noch Leibnitz und selbst Kant für möglich hielt. In gleicher Weise giebt es Übel, z. B. Mord, die durch bloße Vermögensverluste dessen, der sie zugefügt hat, nicht aufgewogen werden können, wie sie im älteren deutschen Bußsystem für alle Arten von Verbrechen rechtlich festgestellt waren. Abgesehen aber von dem Fall, wo es für eine zu vergeltende That kein Äquivalent aus einer andern Sphäre giebt, kann das Wohl oder Wehe, das der Wohl- oder Übelthäter an einen fremden Willen gelangen ließ, mit einem Wohl oder Wehe von anderer Qualität beim Vergelten vertauscht werden. Dadurch wird freilich die Abschätzung der Größe der That noch viel schwieriger, als sie schon an sich ist, und insbesondere auch bei der Strafe. Bei dieser muß doch das, was zurückgegeben wird, der Übelthat, wenn auch der Qualität nach ungleich, doch der Quantität nach völlig gleich sein, und wie viel dessen ist, wird durch das Willensverhältnis bestimmt, zu dem die That gehört. Die

That ist eine absichtliche. Der Wille, von dem sie ausgegangen ist, kann aber sehr verschieden sein. Jedenfalls muß vor allem die Strafe so vielmal größer sein, es muß so vielmal mehr vergolten werden, als der Wille, der Wille zum Verbrechen oder, was dasselbe ist, die verbrecherische Absicht, der Vorsatz zur bösen That, wie es in der Jurisprudenz heißt, der dolus stärker, überlegter, planmäßiger war, und zwar kommt es dabei ausschließlich auf das Dasein und die Größe des Willens an, keineswegs aber darauf, unter welchen Bedingungen und Umständen er sich entwickelt hat, und daß er in einer andern Lage, unter andern Einflüssen ein anderer und vielleicht ganz entgegengesetzter geworden wäre. Das sind psychologische, auf die Genesis des Willens bezügliche Betrachtungen, von denen die Vergeltung nicht abhängt. Die Determination des Willens hat ja überhaupt, wie wir wissen, auf seine Beurteilung keinen Einfluß, sein wirkliches Dasein vorausgesetzt. Für die Vergeltung ist nur entscheidend, daß der Wille eine solche Beschaffenheit und Stärke hat; nach der Stärke richtet sich dann die Größe der That, und folglich auch das Quantum der Vergeltung, also das Quantum des Wehe, das an den Urheber der Übelthat zurückgehen muß. Die Umstände, unter denen der Wille sich gebildet hat, haben hierfür nur die Bedeutung, daß sie beweisen: der Wille ist in solcher Stärke vorhanden oder nicht vorhanden gewesen. Die plötzliche Aufwallung des Gemüts, unter der der Wille zu stande gekommen ist, beweist z. B. nicht, daß dieser überhaupt gemangelt hat, sondern nur, daß er schwächer war, als ein anderer, der vorbereitet worden ist. Bei der Vergeltung ist überhaupt das Maß der sogenannten psychischen Freiheit entscheidend, die beim Handeln vorausgesetzt werden muß. Je größer dieses Maß ist, um so mehr wächst die Größe der That. Psychisch frei ist aber das Handeln, das nicht bloß auf den Anstoß zufälliger und vielleicht krankhafter Geisteszustände, wie es Affekte, subjektive Gefühle, Gewohnheiten, blinde Neigungen, außerhalb der betreffenden Willenssphäre liegende Begierden, Hallucinationen, Bewußtlosigkeit sind, oder unter dem Einfluß äußerer Gewalt zu stande gekommen ist; das Handeln des psychisch Freien ist vielmehr aus einem durch verständig-vernünftiges, berechnendes Überlegen begründeten und viel-

leicht in dem Ich, in der Persönlichkeit wurzelnden Willen hervorgegangen, ohne Einmischung einer fremden äußeren Macht, wie es auch der Druck eines leidenden physischen Organismus ist, und ohne Einmischung der inneren Macht von ablenkenden Gemütszuständen, wie es auch Zweifel, Bedenken, innere Vorwürfe sind. Was ein Kind, der Wahnsinnige, der Fieberkranke, der Hallucinierende thut oder unterläßt, ist am gewissesten nicht gewollt, sondern ein zufälliges Naturereignis, das nicht zugerechnet wird. Dagegen je vollständiger, umfassender, je planmäßiger unser Überlegen war, je weniger sich in dasselbe und in den Übergang vom Willen zur That äußere Gewalt und ablenkende Gemütszustände eingemischt haben, je tiefer es in unserem Ich und in dessen leitenden, beherrschenden Grundsätzen wurzelte, desto freier ist unsere That, desto mehr gehört sie uns an und in desto höherem Grade sind wir dafür verantwortlich. So entschied im wesentlichen schon Aristoteles ohne alle Frage nach der Möglichkeit der Unabhängigkeit des Willens von Bestimmungsgründen, wie es auch bei Cicero[1]) heißt: In omni injustitia (so heißt es gemäß der Vermischung von Recht und Vergeltung) permultum interest, utrum perturbatione aliqua animi, quae plerumque brevis est et ad tempus, an consulto et cogitata fiat injuria. Leviora enim sunt ea, quae repentino aliquo motu accidunt, quam ea, quae meditata et praeparata inferuntur. Ebenso entschied Locke unter ausdrücklicher Abweisung jener Möglichkeit, die man gewöhnlich für notwendig zur Verantwortlichkeit und Strafbarkeit ansieht. Ihnen folgt die psychologische Vorstellungsweise, die wir hier voraussetzen. Das frühere Leben des Verbrechers und der Grad seiner Bildung können demnach wohl die Annahme widerlegen, daß er von dem, was er gethan, von der Schwere der Schuld, die er dadurch auf sich geladen, und von dem Umfang der That ein klares Bewußtsein gehabt hat. Dann muß natürlich die Größe der That niedriger geschätzt werden, und es vermindert sich folglich auch die Strafe, es entstehen sogenannte Milderungsgründe für den Verbrecher. Sie entstehen dagegen nicht aus Irrtümern, von denen sich der Verbrecher leiten läßt, oder aus innig gefaßten

[1]) De offic. I, 8.

Überzeugungen, in deren Dienst die Irrtümer gestellt werden. Hier strauchelte der Theolog de Wette, als er die That Sand's, die er als böse und strafbar erkannt hatte, doch durch die Festigkeit und Lauterkeit seiner Überzeugung, daß sie einem guten Zweck gelte, und durch den Irrtum, daß ein guter Zweck auch durch eine böse That erstrebt werden könne, zu entschuldigen suchte. Ein Irrtum, der das Dasein des Willens nicht ausschließt, hebt schon die Handlungsfähigkeit auf zivilrechtlichem Gebiete nicht auf, und ebenso wenig sein psychologischer Zusammenhang mit etwaigen guten Zwecken und edlen Motiven. Steht das Dasein und die Stärke des Willens einmal fest, so kann die Größe der That nicht deshalb geringer geschätzt werden, weil der Gedankenkreis ihres Urhebers eine solche und keine andere Konstruktion erlangt hat, oder weil ihr Urheber keine gute Erziehung genossen hat und in schlechter Umgebung, unter bösen Beispielen, unter viel Verführung herangewachsen ist. Die Größe der That hängt jedoch dem Willensverhältnis gemäß, wozu sie gehört, keineswegs bloß von dem Willen ab, aus dem sie hervorgegangen ist, sondern ebenso sehr von der Art ihres Hervortretens in der Außenwelt durch die That und von den Veränderungen, die dadurch in dem Zustand und der Lage eines andern Willens hervorgebracht worden sind, d. i. von dem Erfolg. Also nicht bloß so vielmal mehr gewollt, sondern auch so vielmal mehr bewirkt, verbrochen worden ist durch die That und so viel die dadurch bei dem fremden Willen hervorgebrachte und von ihm empfundene Störung größer war, so vielmal muß auch die That und demgemäß das Quantum der Strafe größer angenommen werden. Die Größe der That, von der das Strafquantum abhängt, ist demnach etwas Zusammengesetztes. In der Jurisprudenz heißt es: sie hat einen subjektiven und einen objektiven Bestandteil, ein subjektives und ein objektives Moment. Das sind der Wille zur That und der Erfolg der That, und beide müssen dem Urheber der That angerechnet, imputiert werden. Sie bilden jedoch nicht eine Summe, sondern stehen in einem solchen Verhältnis zu einander: weil die That, die bei dem Willensverhältnis und der Vergeltung in Betracht kommt, doch immer zugleich eine beabsichtigte sein muß, so ist auch der Erfolg der That nicht als

solcher zu schätzen, sondern so vielmal größer oder geringer anzunehmen, als der Wille größer oder geringer war. Wille und Erfolg sind also Faktoren, und die Größe der That, sowie das ihr entsprechende Strafmaß ist folglich ein Produkt aus beiden. Von den beiden Faktoren muß aber der eine nicht ebenso groß sein, wie der andere. Der wirkliche Erfolg hängt ja nicht bloß von dem Willen, sondern auch von den äußeren Umständen ab, unter denen die That geschieht. Es muß also nicht gerade so viel geschehen, als beabsichtigt worden ist. Zufällige äußere Verhältnisse können die That begünstigen, können sie aber auch hemmen, und infolge dessen kann eine Differenz unter den beiden Faktoren entstehen, die That kann also bei gleicher Absicht doch bald eine größere, bald eine geringere Störung herbeiführen. Ich will z. B. mein hoch versichertes Haus oder das Haus meines Nachbars in böser Absicht niederbrennen; aber es tritt ein Hindernis dazwischen und die That gelingt nicht vollständig, so sorgfältig auch der Plan dazu angelegt war, oder umgekehrt, es erhebt sich ein Sturmwind, und es wird nicht bloß das angezündete Haus, sondern gegen meine Absicht der ganze Ort, wozu das Haus gehört, niedergebrannt. Hier ragt der Erfolg über meine Absicht hinaus, dort bleibt er hinter ihr zurück, und so kann überhaupt bald mehr, bald weniger beabsichtigt worden sein, als bewirkt wird. In dem Produkte, das die Größe der That darstellt, kann folglich ein stärkerer Wille mit einem geringeren Erfolge und ein schwächerer Wille mit einem größeren Erfolge verbunden sein, beides in allen möglichen Modifikationen und Gradverschiedenheiten. Sind beide Faktoren gleich, so ist natürlich die That größer und auch das Strafquantum muß größer sein, als wenn einer dieser beiden Faktoren kleiner als der andere wäre. Der Wille ist schon dann schwach, wenn er von Bedenklichkeiten irgend welcher Art gedrückt wird, auf die wir bereits früher hinwiesen. Er kann so wenig überlegt sein, so wenig auf klarem Bewußtsein ruhen, daß er bis zu 0 herabsinkt, indem er z. B. ein für den beabsichtigten Zweck gänzlich ungeeignetes oder nicht zureichendes Mittel anwendet, oder sogar ein bloß eingebildetes Verbrechen geplant und vielleicht auch begangen zu haben glaubt (ein sogenanntes Wahnverbrechen). Ein Verbrechen liegt hier überall

nicht vor, es fehlt, wie es in der Jurisprudenz heißt, an dem Thatbestand des Verbrechens; es fehlt der Erfolg x und im letzteren Fall zugleich der Wille. $0 \times x$ und 0×0 ist aber immer $= 0$. Es fehlt an dem Thatbestand des Verbrechens schon dann, wenn der Wille zwar völlig entschieden war, vor der Ausführung jedoch aufgegeben wird, ja sogar wenn er festgehalten wird, zur Ausführung jedoch nicht gelangt und deshalb ohne Erfolg bleibt, es gilt dann der schon früher angeführte und namentlich auch von H. Grotius betonte Grundsatz: cogitationem poena non subit, der bloße Gedanke des Verbrechens, die böse Gesinnung, ist straffrei. Auf der anderen Seite kann ein Erfolg vorliegen. Aber er war nicht beabsichtigt, er war nicht einmal vorauszusehen. Er ist ein bloßes, Naturereignis, das nicht imputiert werden kann. Nur ein Perserkönig kann im Ernste und ohne alle poetische Anwandlung daran denken, das stürmische Meer zu bestrafen, während Kinder leblose Gegenstände, an die sie sich stoßen, wenigstens infolge poetischer Auffassung strafen. Die vermeintliche Strafe richtet sich dort gegen bloße Naturverhältnisse. Nicht verständiger ist es aber, wenn man rein theoretische Überzeugungen, z. B. wirkliche oder vermeintliche Gottlosigkeit, ἀσέβεια, als ein Verbrechen durch Strafen verfolgt; denn es fehlt schon alle Absicht zu einer auf andere gerichteten Wehethat.

Nur in einem Fall kann der böse Wille ohne entsprechenden Erfolg und der Erfolg ohne eine darauf gerichtete böse Absicht strafbar sein. Das letztere findet dann statt, wenn eine rechtliche Verpflichtung übernommen worden ist, auf deren Erfüllung von der anderen Seite gerechnet wird, eine Verpflichtung dazu, daß man in irgend einer Beziehung Wille und Aufmerksamkeit gespannt halte, und eine gewisse Achtsamkeit und Sorgfalt beobachte, damit kein Schaden eintrete. Eine solche Verpflichtung übernimmt der Soldat, der auf dem Wachtposten steht, der Beamte in seinem Beruf, der Dienende in den ihm überwiesenen Geschäften. Mehrere können auch in einer solchen rechtlichen Gemeinschaft mit einander stehen, daß ein jeder das Vertrauen und den guten Glauben hat, der eine werde, soweit es ihm möglich ist, alles zu vermeiden und abzuwehren suchen, was den andern schädigen könnte. Unter dieser

Voraussetzung kann der eine für den andern und in dessen Interesse eine ihm nicht übertragene Geschäftsführung freiwillig übernehmen, eine sogenannte negotiorum gestio, bei der er sich zu gleicher Sorgsalt und Achtsamkeit verpflichtet fühlen muß, wie wenn er sie als eine ihm übertragene übernommen hätte. In allen solchen Fällen kann ein für den andern schädlicher Erfolg strafbar werden, ohne daß eine darauf gerichtete böse Absicht vorliegt. Schon das bloße Versäumen der Sorgfalt, das bloße Nachlassen des Willens, der vermöge rechtlicher Verpflichtung festgehalten werden sollte, der gespannt bleiben sollte, bringt eine Störung hervor, welche die Vergeltung herausfordert. Neben die positive Übelthat des Verbrechens (crimen), das aus einem bösen Vorsatz (dolus) hervorgeht, tritt so die aus Fahrlässigkeit eines rechtlich verpflichteten Willens entspringende Schuld, culpa. Die Fahrlässigkeit darf freilich nicht simuliert sein, wenn sie als culpose Übelthat gelten soll. Wer sich bloß den Schein giebt, als habe er das unabsichtlich vergessen, übersehen, aus der Acht gelassen, worauf er vermöge einer rechtlichen Verpflichtung mit gespannter Aufmerksamkeit achten sollte, hat in Wahrheit absichtlich die Sorgfalt unterlassen, zu der er verpflichtet war, und seine Übelthat ist so gut ein Verbrechen, wie eine Chicane, z. B. bei einer solchen Auslegung des objektiven Rechts, die höchstens den Worten nach den thatsächlichen Verhältnissen entspricht und von der Cicero[1]) sagt: existunt saepe injuriae calumnia quadam et nimis callida interpretatione juris. Die culpose Handlung ist aber nach der Höhe der Achtsamkeit, zu der man sich verpflichtet hat, strafbar. Der Soldat, der vor einer belagerten Festung steht, hat eine viel größere Sorgfalt zu beobachten, als ein anderer in gewöhnlichen Verhältnissen, und schon das römische Recht unterscheidet verschiedene Grade der Achtsamkeit. Einer von diesen Graden ist derjenige, wie ihn ein bonus pater familias in seinen gewöhnlichen Lebensverhältnissen beobachtet. Darüber hinaus kann aber je nach den Umständen ein viel höherer Grad der Achtsamkeit gefordert werden, und es können demnach auch sehr verschiedene Grade der Schuld bis zur lata culpa entstehen. Jedoch

[1]) De offic. I, 10.

nicht bloß nach der Höhe der Achtsamkeit, zu der man verpflichtet ist, richtet sich die Größe der Übelthat und ihrer Strafe, sondern auch nach dem durch die Fahrlässigkeit verursachten Schaden. Wie bei dem Verbrechen, trifft also auch bei der culposen Übelthat ein objektives und ein subjektives Element zusammen.

Es giebt aber auch noch eine andere Abweichung von der Form des Verbrechens, als die Schuld ist. Wie bei der Schuld ein Erfolg ohne einen darauf gerichteten Willen strafbar ist unter Voraussetzung seiner rechtlichen Verpflichtung, so bei dem Versuch, conatus, ein Wille ohne den ihm entsprechenden Erfolg. Der böse Vorsatz ist gefaßt, und er ist auch nicht ein bloßer Gedanke geblieben. Es ist vielmehr schon der Anfang seiner Realisierung gemacht worden, es sind die ersten Schritte geschehen, welche den Erfolg in voller Bestimmtheit erwarten lassen. Da treten fremde Einflüsse dazwischen, und die Realisierung der bösen Absicht, der Erfolg der schon begonnenen Handlung wird doch vereitelt. Es ist auch nicht ein bestimmt abzugrenzender Teil des Erfolges erreicht worden, der in Verbindung mit dem bösen Vorsatz eine dolose Handlung begründen würde. Kann aber darum der Versuch der bösen That für straffrei erklärt werden? Der beabsichtigte Erfolg ist allerdings nicht eingetreten, dafür jedoch eine andere Abänderung und Störung des fremden Willenszustandes, wenn man zu einer Gemeinschaft gehört, in der alle auf gegenseitiges Vertrauen und auf Rechtssicherheit, sei es auch nur nach stillschweigender Übereinkunft, rechnen. Sicherlich ist das allgemeine gegenseitige, rechtliche Vertrauen erschüttert worden, wenn ein solcher Versuch innerhalb der Gemeinschaft, der der Versuchende angehört, gemacht wird. Das ist aber aus den mannigfaltigsten psychischen Gründen ein überaus wertvolles Gut für uns, und wenn es uns entrissen, wenn es uns auch nur zweifelhaft gemacht wird, so entbehren wir die damit verknüpften wohlthuenden Gefühle und erleiden ein Übel, das Strafe verdient, wenn auch bei dem Versuche selbst gerade daran nicht ausdrücklich gedacht worden ist, daß ein solches Übel zugefügt werden soll. Das Übel ist schon dann zugefügt, wenn nur eine Bedrohung stattgefunden hat, auch ohne daß zweckentsprechende Handlungen hinzugekommen sind. Der Versuch steht aber

darum der Schuld sehr nahe, weil bei ihm gerade das Übel, das die Strafe nach sich zieht, von dem Urheber der That nicht unmittelbar und ausdrücklich ins Auge gefaßt worden ist, wie bei der Schuld überhaupt die Absicht fehlt. Außerdem beruhen beide, Versuch und Schuld, auf der Voraussetzung eines bestehenden Rechtszustandes, an die das Verbrechen an sich nicht gebunden ist. Der Versuch ist wieder um so strafbarer, mit je mehr Überlegung und Planmäßigkeit er einerseits vorbereitet worden ist, und je gefährlicher und gemeinschädlicher die That andererseits gewesen sein würde, wenn sie gelungen wäre — also dieselben beiden Faktoren, die der Natur des Willenverhältnisses gemäß auch bei Schuld und Verbrechen zu Grunde liegen. Das Willensverhältnis der Vergeltung verallgemeinert sich allerdings nunmehr. Zwei Willen stehen darin zwar immer gegenüber, von denen der eine eine Störung bei dem anderen bewirkt. Diese Störung muß aber nicht bloß durch eine absichtliche That geschehen sein, wie anfangs angenommen wurde; sie wird auch schon durch den bloßen Mangel eines rechtlich verpflichteten Willens, durch den Mangel seiner Achtsamkeit auf das pflichtmäßig Übernommene herbeigeführt, wenn dadurch ein Schaden für andere entsteht — bei der Schuld, ja sogar wenn nur der böse Wille zu einer nicht wirklich eingetretenen That vorhanden ist und unabsichtlich dadurch zugleich die allgemeine Rechtssicherheit aufgehoben wird — bei dem Versuch; in den beiden letzteren Fällen also schon dann, wenn nur der Wille fehlt, der vermöge rechtlicher Verpflichtung gespannt bleiben sollte, damit für andere kein schädlicher Erfolg eintrete. Nimmermehr ist aber das Unrecht immer ein Delikt. Vielmehr ist es, so lange es sich mit diesem nicht kompliziert hat, eine unabsichtliche Willenskollision, wobei man unmittelbar an einen andern gar nicht denkt, geschweige an eine Gesellschaft.

Die verschiedenen Arten der Übelthaten können übrigens im einzelnen Fall mit eiander konkurrieren, und es findet dann eine sogenannte K o n k u r r e n z d e r D e l i k t e, d. i. der Übelthaten und somit der Strafen statt. Bei einem und demselben Fall kann also ein mehrfaches Delikt, es kann z. B. nach der einen Seite Verbrechen und nach einer andern Seite Schuld vorkommen, und es kann sich

damit auch ein Versuch komplizieren. Die Konkurrenz der Delikte besteht nicht etwa darin, daß dieselbe böse Absicht sich in mehreren einzelnen Akten oder nachmals unter ähnlichen Verhältnissen wiederholt geäußert hat. Die Konkurrenz der Verbrechen ist aber immer da vorhanden, wo das eine Delikt das Mittel für ein anderes als Zweck ist, wie der Mord für den Raub. Beides, die Handlung als Mittel und die Handlung als Zweck, muß ja tadelfrei sein. Jede der beiden Handlungen muß deshalb für sich beurteilt werden. Wo aber die böse Absicht gegen die Voraussetzung allgemeiner Rechtssicherheit verstößt, ist das Verbrechen immer zugleich mit einer solchen Übelthat verbunden, wie bei dem Versuche. Jede That muß bei der Konkurrenz dem Willenverhältnis gemäß, zu dem sie gehört, für sich beurteilt werden, und die Strafe für jede einzelne der konkurrierenden Thaten ist ein Produkt aus Wille und Erfolg, die Gesamtstrafe aber an sich eine Summe der Einzelstrafen, nur daß dabei doch eine Ermäßigung der Gesamtstrafe, so weit sie überhaupt möglich ist, einzutreten hat, weil die Intensität derselben schon infolge der Summierung wächst und folglich empfindlicher ist.

Fragen wir endlich, wer vergelten soll, so ist hier entscheidend, daß die Idee der Vergeltung unpersönlich ist. Die Aufforderung zur Vergeltung ergeht folglich an jeden, der weiß, daß irgendwo die Vergeltung überhaupt noch nicht oder noch nicht vollständig geleistet ist, und der das mißfällige Urteil darüber kennt. Zweimal darf allerdings dieselbe Wehethat nicht bestraft werden, weil das bestimmte Maß der Ausgleichung nicht überschritten werden darf. Es soll aber auch keine unvergoltene That und kein Rest des zu Vergeltenden übrig bleiben, und so lange noch eine unvergoltene That oder ein Teil derselben besteht, muß sich jeder aufgefordert fühlen, zur Ausgleichung beizutragen, was er vermag. Das verrät sich auch in Kreisen, wo ein feines Gefühl herrscht. Wenn da Undank, Beleidigung vorgekommen ist, ohne daß der Verletzer an Ausgleichung denkt, so beeifern sich die übrigen um so mehr, dem Verletzten freundlich entgegenzukommen und auf seine Wünsche Rücksicht zu nehmen, um so viel zur Vergeltung beizutragen, als sie vermögen. Oder sie wirken darauf hin, daß die That von dem Verletzer selbst wieder gut gemacht werde durch

Verzichtleisten auf den durch die That erlangten Vorteil, durch Revokation, Abbitte. Wir wissen auch schon, die Vergeltung muß nicht gerade durch einen darauf gerichteten Willen geschehen, weil es bei der unpersönlichen Idee der Vergeltung nur darauf ankommt, daß die Ausgleichung erfolgt, und sie kann in der That schon durch die Strafen des Gewissens erfolgen oder durch das äußere Leiden und Unglück, das die That vielleicht für ihren Urheber selbst im Gefolge hat. Um so näher liegt einem religiösen Gemüte der Gedanke, daß alles Leiden, das uns trifft, eine Vergeltung für die eigene Sünde sei, wodurch wir andere geschädigt haben. Aber darum, weil eine Strafe schon in den eigenen Leiden und Schicksalen liegen kann, muß nicht gleich die Weltgeschichte das vollständige Weltgericht sein. Es würde dann leicht ein großer Rest des zu Vergeltenden bleiben. So weit dagegen wirklich die Übelthat durch die äußeren oder inneren Leiden, die sie für ihren Urheber nach sich zieht, gebüßt worden ist, sollte sie nach dem schon angeführten Grundsatze nicht nochmals gestraft, das Maß jener Leiden sollte vielmehr in Abrechnung gebracht werden. Ähnlich, wie wir es hier bei den Übelthaten finden, daß sie nicht notwendig durch einen andern Willen zu vergelten sind, ist es auch bei Wohlthaten. Wer aus echtem Wohlwollen handelt, findet die Belohnung für seine That schon in dem damit verbundenen Wohlgefühl, und macht deshalb keinen Anspruch auf die Rückgabe des Wohls, wozu der Empfänger verpflichtet ist. Wer dagegen aus eigennützigen Motiven anderen hat Wohlthaten zufließen lassen, verdient gar keinen Lohn. Er hat durch die Rückbeziehung der Handlung auf sich selbst den Lohn schon vorweggenommen. Er hat seinen Lohn dahin, wie es in der heiligen Schrift heißt.[1]) Muß aber die Ausgleichung durch das Handeln eines auf Vergeltung gerichteten Willens erfolgen, so ergeht die Aufforderung zu strafen allerdings zuvörderst an den leidenden Willen. Ihm liegt die That am nächsten, er hat am gewissesten und vielleicht auch am frühesten Kunde von ihr. Er sollte sich, könnte man denken, immer zuerst durch das mißfällige Urteil darüber aufgefordert

[1]) Matth. 6, 2.

fühlen, die unvergoltene That zu vergelten. Ihm zunächst scheinen Freunde, Verwandte, Nachbarn, Gemeinde und Stammesgenossen dazu berufen zu sein, und deshalb hat sich in der That in alter Zeit die Blutrache ausgebildet, und ähnliche Formen der strafenden Vergeltung regen sich immer auch unter Kindern und Ungebildeten wieder. Die Blutrache war aber eine ganz falsche Form der Vergeltung. Denn die Pflicht zur Vergeltung und deren Zulässigkeit fällt für einen jeden sofort hinweg, der nicht auf Grund streng objektiver, durch subjektive Einflüsse unbeirrter, unparteiischer Beurteilung vergelten kann. Wer nun unter der Übelthat selbst gelitten hat und wer von dem Gefühle beherrscht wird, daß die ihm am nächsten Stehenden dadurch geschädigt worden sind, für den ist eine solche Vergeltung am gewissesten unmöglich. Es mischen sich dann Affekte, Begierden ein, die ruhige, klare Überlegung mangelt, und eine willenlose Beurteilung kommt nicht zu stande. Das rechte Maß der Strafe wird daher nicht erreicht, und am wenigsten ist es bei der Blutrache erreicht worden, so lange der Verbrecher wegen einer einzelnen That für schlechthin fried- und rechtlos erklärt wurde. Hier ging schon die Vergeltung in allgemeiner Verschwommenheit unter, wie es auch da geschieht, wo man annimmt, daß alle Sünde deshalb gebüßt werde, weil dem Übelthäter die Segnungen des Gottesreiches verloren gehen oder Schranken in seinem sittlichen Wirken entstehen (Ritschl). Das Maß der Strafe wird bei der Blutrache um so eher überschritten, da uns das, was uns am nächsten angeht, auch immer am größten scheint, und das Wehe, das wir erfahren, regt uns ohnehin noch mehr auf als das Wohl, das uns zu teil wird. Daher ist alle Vergeltung eines durch fremde That empfangenen Übels durch die zunächst Beteiligten als Rache auszuschließen. Die That, durch die hier vergolten werden soll, wird selbst zur Übelthat. Das ist sogar dann der Fall, wenn ein Eingriff in die fremde Rechtssphäre ausdrücklich zugestanden, die Rache also rechtlich anerkannt ist, wie ja auch die Annahme von Wucherzinsen nicht dadurch tadelfrei wird, daß sie ausdrücklich bei voller Freiheit des Gemütszustandes zugesagt worden sind. Arten der Rache sind aber außer der Blutrache auch Fehde, sogenannte Volksjustiz, ernstlicher Zweikampf.

Nicht viel höher steht die Sühne, die man an sich selbst zu nehmen sucht, wenn sich das dem fremden Willen verursachte Wehe bei ihm nicht wieder gut machen läßt, und eine restitutio in integrum, wie sie sonst der Ersatz anstrebt, also unmöglich ist. Man will sich selbst ein Leid zufügen, das die aus der That entsprungene Lust aufwiegen soll. Aber dabei bestimmt man sich nur zu leicht nach subjektiven Gemütszuständen, die zu Mißgriffen aller Art verleiten. Nach Analogie der Sühne denkt sich Fichte sogar die Strafe. Durch das Verbrechen soll der Verbrecher alle Rechte verloren haben, so daß er gleichsam vogelfrei geworden sei, wie bei der Blutrache, und die Strafe soll für ihn, obgleich sie von seinem Willen ganz unabhängig ist, das Mittel sein, um sich in der öffentlichen Meinung zu rehabilitieren. Bei Fehde und Zweikampf hat man den Tadel durch die Fiktion zum Schweigen zu bringen gesucht, daß darin ein Gottesurteil liege. Aber eine solche Fiktion, wie sie uns in ähnlicher Weise schon bei dem Rechte begegnet ist, ist immer ungültig auf ethischem Gebiete, und auch das Wohlgefallen, das man an sich an ritterlicher Waffenübung und einem fröhlichen Waffentanze nach der Idee der Vollkommenheit haben kann, vermag den von seiten der Vergeltung ergehenden Vorwurf nicht zu beschwichtigen. Man hat ferner Fehde und Zweikampf an feste Regeln zu binden gesucht, hat für sie engere Grenzen abgesteckt, innerhalb derer sie sich bewegen sollen, hat Garantieen gegen Schädlichkeit und Gefährlichkeit herzustellen sich bemüht — namentlich hat man auch die Blutrache in solcher Weise enger begrenzt, als das Bewußtsein von ihrer Unzulässigkeit erwachte — und dadurch hat man in der That das Mißverhältnis beschränkt, ohne es jedoch beseitigt zu haben. Zum mindesten wir dadurch, daß man einen andern auf die leichtfertigste Weise in eine Gefahr gebracht hat, der Vorwurf einer Schuld begründet, wenn ein wirklicher Schaden eingetreten ist. Wo man vollends beleidigt, um sich dann duellieren zu können, schafft man ein Zerrbild der Vergeltung, wie es sich kaum häßlicher denken läßt; denn man erzeugt dann zuerst absichtlich die Ungleichheit, die man vermeiden sollte, und um sie auszugleichen, wählt man ein Mittel, das dazu am allerungeeignetsten ist. Nur einer ist fähig, bei Übelthaten, die gegen ihn gerichtet sind, Richter

in eigner Sache zu sein, und das ist Gott. Ihm ist Vergeltung in eigener Sache darum möglich, weil subjektive, dem Absoluten widerstreitende Regungen, wie sie unser Urteil trüben, unser Wollen und Handeln irre leiten können, bei ihm als einem heiligen Wesen ausgeschlossen sind. Dagegen sind Übelthaten in Wahrheit auch gegen ihn möglich. Dafür ist zwar nicht schon der Mangel an Einsicht und Wille zu halten, der in der natürlichen Entwicklung des Menschen begründet ist, und den man als Erbsünde im psychologischen Sinne bezeichnen kann, weil er wirklich dem Ideale der inneren Freiheit gegenüber mißfällt. Wird er freilich nicht durch Einwirkungen des Wohlwollens in der Form der Erziehung gehoben, so können auch aus ihm Übelthaten gegen Gott entspringen, die zur Vergeltung herausfordern. Aber abgesehen davon, entstehen Übelthaten gegen Gott, nachdem schon die Einsicht, wie viel wir dem göttlichen Wohlwollen zu verdanken haben, gewonnen und die Fähigkeit, sich nach eigener Einsicht zu richten, erlangt ist. Es mangelt so vielfach die thatsächliche Erwiederung gegen Gottes thätiges Wohlwollen. Und weiter: auch wenn wir schon wissen, was Gott von uns fordert, und nach idealer Einsicht von uns fordern muß, so fehlt doch so vielfach der thätige Gehorsam, zu dem wir verpflichtet sind. Statt dessen tritt ein böser, sündhafter Wille in Thaten hervor, die auch Gott wehe thun. Und die Übelthaten menschlicher Sünde wachsen selbst bei dem Besten so an, daß die Vergeltung, die wir teils aktiv leisten, teils passiv erleiden, immer nur als eine geringfügige Abschlagszahlung betrachtet werden muß. Eine vollständige Vergeltung übersteigt die menschliche Kraft, und sie wird doch nach der Idee gefordert. Gott, der über alle Ideen wacht, kann daher nicht eher mit uns versöhnt werden, als bis auch der letzte Rest des zu Vergeltenden getilgt ist. Freilich muß Gott von Ewigkeit her eingesehen haben, daß eine so vollständige Vergeltung das menschliche Vermögen übersteigt. Es muß deshalb auch von Ewigkeit her ein solcher Ratschluß bei ihm bestanden haben, wie ihn die Kirche annimmt, indem sie lehrt, daß Einer für alle Gottes thätiges Wohlwollen ausgleichend erwiedere, so weit wir es selbst nicht vermögen, und daß er, dem Opferlamm der heidnischen und jüdischen Religion gleich, nach der Idee der

ogenannten stellvertretenden Vergeltung, der satisfactio vicaria,[1]) alles Wehe auf sich nehme, das wir für unsere Übelthaten auf uns nehmen sollten, aber zu tragen außer stande sind. Um so viel reines Wohlwollen, als von Gott uns entgegengebracht wird, durch sein Handeln zurückgeben zu können, muß jener Gottes heiligem Wesen der Gesinnung nach gleich sein, und dem steht dem Begriffe nach, wie wir wissen, nichts entgegen. Wenn er aber Gottes heiligem Wesen wirklich gleich und folglich auch so sünd- und schuldlos ist, wie er es dann gewesen sein muß, so kann auch schon ein kurzes thätiges Leben, es kann sein äußeres Leiden, wie sein tiefes Seelenleiden über die Willensverirrungen der Menschen während seines irdischen Daseins sehr viel zu der notwendigen Ausgleichung beigetragen haben, und überdies steht er ja nach kirchlichem Lehrbegriff als Haupt seiner gläubigen Gemeinde noch fort und fort mit der Menschheit in Verbindung, Gottes Wohlwollen durch gleiche Gesinnung aktiv erwiedernd und passiv an den Strafleiden teil nehmend, welche die Menschen allein tragen sollten, die er aber freiwillig übernimmt und erduldet, so weit uns das unmöglich ist. In Bezug auf die Erwiederung der Wohlthaten scheint auch von seiten der Idee der Vergeltung, da es eine unpersönliche Idee ist, nichts im Wege zu stehen, selbst wenn man Christus als einzeln für sich da stehend denkt. Gilt doch schon eine Geldschuld für getilgt, die ein anderer für mich bezahlt, und ebenso kann ein Schadenersatz durch einen Dritten geleistet werden. Die Ausgleichung ist damit wirklich geschehen, weil die Idee unpersönlicher Art ist. Nur hinsichtlich der Strafe, die Christus auf sich nehmen soll, scheint der Einwand möglich, sie falle dann nicht auf die thätige Seite, d. i. sie treffe nicht die, welche verbrochen haben, wie es doch nach der Natur der Strafe sein muß. Hier werde den Schuldigen ein Unschuldiger substituiert. Bei diesem Einwand ist aber eines übersehen. Wie Christus an die Menschheit aus Wohlwollen sich hingiebt, so soll auch diese im Geiste der inneren Freiheit sich an ihn hingeben und mit ihm eins werden. Ist sie aber das, dann kann

[1]) Dagegen Henbewerk mit großer Entschiedenheit. Cf. meine Schrift „Gegen die vom Züricher Geistlichen Lang am Protestantentage 1873 in Leipzig gehaltene Predigt“.

einer für alle leisten, was diese ohne ihn nicht zu leisten vermögen, und es geschieht so, was in jedem echten Gemeinschaftskreise geschehen kann: Christus vollbringt als Repräsentant des Ganzen, was allen Gliedern der Gemeinschaft zu gute kommt. Er erleidet stellvertretend die Vergeltung, er erleidet also die satisfactio vicaria, und so wird jedem, der in die Gemeinschaft eingeschlossen ist, die Versöhnung mit Gott um Christi willen zu teil, die er als Einzelner nicht verdient und als solcher sich auch nicht vollständig verschaffen kann. Diese Vergeltung ist bekanntlich das sogenannte Materialprinzip der evangelischen Kirche, und schon am Ende des 11. Jahrhunderts hat sie der Erzbischof Anselm von Canterbury, freilich unter falschen Einmischungen, nach ihrer begrifflichen Seite erörtert, wie nachmals H. Grotius. Um der Vergeltung willen, die Christus für die mit ihm verbundenen Gläubigen erlitten hat und fortdauernd teils erleidet, teils vollbringt, ist er der Mittler zwischen der Menschheit, deren Sünde sich in Thaten äußert, und Gott, der auf Vergeltung dringen muß, und unsere durch Christus vermittelte Versöhnung mit Gott rechtfertigt uns zugleich vor Gott, womit unsere Erlösung abschließt. Diese beginnt damit, daß wir nach der Idee der innern Freiheit Christi ideales Gesamtbild in uns nachbilden, und darin liegen nicht bloß die Ziele und im allgemeinen auch die Wege für unser Wollen, Christus verleiht uns zugleich nach psychologischen Gründen die Kraft der Nachbildung und zwar deshalb, weil er uns die Möglichkeit der Nachbildung gerade dadurch auf's gewisseste beweist, daß es ihm selbst mit Gottes Hilfe gelungen ist, in rein menschlichen Verhältnissen sogar ein bleibendes Vorbild aufzustellen. Indem er uns so dazu verhilft, daß wir mehr und mehr die Maximen seines Denkens und Wollens zu den unserigen machen, also mehr und mehr von seiner idealen Person in uns aufnehmen, und somit unser natürliches, an sich nicht ideales Leben umwandeln, wird er unser Retter und Heiland, d. i. der Begründer unserer Erlösung vom Tode und Verderben der Sünde. Damit sind wir dann auch befähigt, einzutreten in die Gedanken- und Willensgemeinschaft mit Christus, und diese ist die von uns zu erfüllende Vorbedingung dafür, daß wir die stellvertretende Vergeltung von Christus und an Christus auch auf uns beziehen und uns somit als versöhnt

mit Gott und als gerechtfertigt vor seinem Angesichte betrachten dürfen, womit unsere Erlösung zum Abschluß gelangt.

Hiermit sei unsere Betrachtung über die Vergeltung beendigt, und es wird sich zeigen, daß damit die Reihe der Einzelideen überhaupt abgeschlossen ist.

§ 16.

Übergang zu den gesellschaftlichen Ideen.

Wir haben fünf Einzelideen nachgewiesen: Vollkommenheit, innere Freiheit, Wohlwollen, Recht, Vergeltung. Die Aufstellung dieser Ideen schloß sich an die eigentümlichen formalen Willensverhältnisse an, die wir zuerst bei einem einzigen Vernunftwesen, dann bei zwei Vernunftwesen nachgewiesen hatten. Bei einem Vernunftwesen standen sich gegenüber das quantitative Willensverhältnis der Vollkommenheit und das nicht quantitative, sondern qualitative der inneren Freiheit. Bei zwei Vernunftwesen wurde der Wille des einen Vernunftwesens zunächst als ein noch gänzlich im Innern eingeschlossener, der des zweiten Vernunftwesens zunächst als ein bloß vorgestellter gedacht, so daß das Willensverhältnis des Wohlwollens entstand; dann aber wurde der erste Wille als ein nicht bloß im Inneren eingeschlossener, sondern nach außen hervortretender und der zweite als ein nicht bloß vorgestellter, sondern als ein wirklicher gedacht, und die beiden Willen außerdem so, daß sie entweder unabsichtlich oder absichtlich zusammen trafen. So entstand das Willensverhältnis des Rechts und das der Vergeltung. Wie man sieht, sind es Gegensätze, nach denen die Reihe der Ideen fortschreitet. Quantitativ — qualitativ, im Inneren eingeschlossen — nach außen hervortretend, bloß vorgestellt — wirklich, unabsichtlich — absichtlich sind die Gegensätze, die den Willensverhältnissen zu Grunde liegen, und zwar sind es kontradiktorische Gegensätze, von denen ein jeder immer nur zwei Glieder A — Non A hat, damit aber das ganze Gebiet umspannt und abschließt, und dieses ist auch immer, z. B. für das quantitative, das qualitative Verhältnis bei einem Bewußtsein, immer nur einmal vorhanden, weil von allen Objekten abstrahiert worden ist. Folglich dürfen wir zuverlässig annehmen, daß die fünf Ideen die ihnen

untergeordneten Gebiete bei zwei Vernunftwesen vollständig erschöpfen, und unserer Aufmerksamkeit kein durch ein eigentümliches Willensverhältnis bestimmtes Gebiet entgangen ist. Nur scheint es notwendig, daß wir jetzt zu zwei Vernunftwesen noch ein drittes hinzunehmen, wie vorher zum ersten das zweite, und unter sie drei gedachte Willen verteilen, so daß ein jeder eingeschlossen ist in ein besonderes Vernunftwesen. Indes könnten doch auch hier, wenn wir die Willen als einzelne betrachten, die formalen Willensverhältnisse nur darin bestehen, daß je ein Wille zu einem jeden der beiden andern in ein quantitatives Verhältnis der Vollkommenheit oder ein qualitatives der inneren Freiheit träte, oder daß er einem andern Willen als einem bloß vorgestellten sich widmete, oder daß beide Willen wirkliche wären und der eine mit dem andern entweder unabsichtlich oder absichtlich verknüpft würde. Damit würden jedoch keine neuen Verhältnisse und folglich auch keine neuen Ideen aufgefunden werden, es würden nur die bekannten Verhältnisse sich wiederholen und eigentümlich komplizieren, woran für die principielle Begründung nichts gelegen ist. Wir dürfen folglich die von uns durchlaufene Reihe der Ideen als völlig abgeschlossen betrachten. Es giebt demnach kein anderes ethisches Prinzip, keinen anderen ethischen Maßstab für den Einzelwillen.

Ehe wir aber weiter gehen, sind noch einige Bedenken zu erwähnen, die gegen mehrere Ideen geäußert worden sind. Zuerst kann es scheinen, als ob die Idee der inneren Freiheit neben den übrigen Ideen entbehrlich sei. Sie scheint ein für sich abgegrenztes Gebiet gar nicht zu beherrschen; denn was nach der inneren Freiheit entschieden werden soll, hat man gesagt, kann nach einer der übrigen Ideen unmittelbar entschieden werden ohne das Dazwischentreten der inneren Freiheit. So kann es zunächst deshalb scheinen, weil man annimmt, in die Einsicht der inneren Freiheit müsse immer eine der übrigen Ideen aufgenommen sein. Das ist jedoch ein Irrtum, der die Anwendung der Idee der inneren Freiheit viel zu sehr beschränkt. In Wahrheit kann man, ohne eine einzige der übrigen Ideen zu kennen, schon eine in der Richtung des Idealen liegende Überzeugung haben, zu deren Realisierung das Wollen hinstrebt. Man kann einsehen, daß man den

Eudämonismus fliehen und deshalb von Begierden, von der Neigung zu Affekten sich frei halten soll. Man kann einsehen, daß man sich nicht bloß durch Gefühle und Stimmungen, geschweige durch das völlig Unbewußte beherrschen lassen darf. Man kann das Schöne als eine Vorstufe des Guten erkennen und es deshalb als notwendig ansehen, alles Unschöne zu vermeiden. Man kann einsehen, daß man der eigenen Einsicht und nicht statt dessen einer Autorität, oder daß man einer streng objektiven und nicht statt dessen einer subjektiven Auffassung folgen soll. Richtet man sich nach einer solchen Überzeugung, so handelt man schon nach der inneren Freiheit, ohne eine der übrigen Ideen im Auge zu haben, und die Selbständigkeit der Beurteilung nach der Idee der inneren Freiheit ist schon deshalb gewiß. In der Richtung des Idealen liegt aber auch ein absolutes Urteil des Mißfallens. Er kann daher den Inhalt der Einsicht bilden, und durch seine Vermittelung sind ja die Ideen des Rechts und der Vergeltung selbst aufgefunden worden. Es kann ferner jede aus einer Idee stammende Maxime, jede in der Richtung des Idealen liegende Entschließung, die zu einer Triebfeder des Willens wird, den Inhalt der Einsicht bilden. Allerdings kann auch eine Idee in die Einsicht aufgenommen sein. Durch die Hingebung an die Einsicht in die Idee geschieht jedoch nicht dasselbe, wie bei einer Gesinnung und Handlung nach der Idee selbst. Eine solche Gesinnung und Handlung ist immer nur eine einzelne Willensäußerung. Aber durch die Hingebung an die innere Freiheit kann eine zusammenhängende, in sich harmonische Reihe von Willensäußerungen idealen Gehalts entstehen, z. B. die Gesinnung der Überzeugungstreue, der die Gesinnungslosigkeit entgegengesetzt ist. Vor allem können die Gesinnungen und Handlungen des Wohlwollens immer nur unmittelbar aus Wohlwollen hervorgehen und nicht aus einer Beurteilung nach der inneren Freiheit, wobei die Idee des Wohlwollens vorschwebt. Statt daß das Wohlwollen bei seinen Äußerungen durch die Einsicht in sein Musterbild sich motivieren lassen könnte, muß es sich vielmehr ausschließlich durch den fremden Willen motivieren lassen, dem es entgegenkommt. Es kann also nicht aus einer Einsicht, einem Pflichtgebot hervorgehen, denen man gehorcht. Es läßt sich nicht gebieten und kann nicht aus Pflicht geübt werden,

und ebenso ist es bei den übrigen Ideen. Man muß auch den Willensstreit unmittelbar als mißfällig erkennen und so überall. Wohl aber kann durch eine Beurteilung nach der inneren Freiheit der Zusammenhang des Gesinnungslebens oder sein Gegenteil nachgewiesen werden, insofern man einer Idee folgt oder von ihr abläßt. Ja so ist es schon dann, wenn nur solches, das in der Richtung des Idealen liegt, in die Einsicht aufgenommen ist. Es können auch mehrere Ideen in der Einsicht zusammengefaßt und es kann so ein Wert festgestellt werden, der sich aus der einzelnen Idee nicht gewinnen oder ableiten läßt; denn diese wacht, wie wir wissen, immer nur über das ihr untergeordnete Verhältnis und hat deshalb auch die Tendenz, einseitig zu herrschen. Aber die innere Freiheit, die für alles Ideale gleiche Achtsamkeit fordert, sorgt für die gleichmäßige Beachtung aller aus den Ideen entspringenden Forderungen. Sie sucht auch alle Kollision unter den Ideen abzuwehren. Sie wirkt demnach nötigen Falls darauf hin, daß die von einer Idee ausgehende Forderung auf ein solches Maß ermäßigt werde, um mit der gleichmäßigen Beachtung anderer Ideen verträglich zu sein. Sie kann endlich dafür sorgen, daß uns immer das Gesamtbild des ethisch Wertvollen in einem Gesamteindruck vorschwebt, wie es die Tugend, die Pflicht, die Frömmigkeit ist, oder wenigstens in Maximen, die sich darauf gründen. Wir werden sonach die Idee der inneren Freiheit sicherlich nicht neben den übrigen Ideen entbehren wollen.

Man hat aber auch die Idee der Vollkommenheit von ihrem Platze verdrängen wollen, weil man für die Auffassung der Größe eine falsche Analogie anwandte. Wenn bei demselben Willen mehrere qualitative Ideen konkurrieren, so ist der Gesamtwert doch als Summe oder Differenz aufzufassen, da eine jede Beurteilung nach einer der Ideen eine völlig selbständige ist. So wenn derselbe Wille zugleich wohlwollend und rechtlich oder wohlwollend und widerrechtlich ist. Dort ist sein Gesamtwert eine Summe aus den Einzelwerten von Wohlwollen und Recht, hier eine Differenz unter den Einzelwerten von Wohlwollen und Unrecht. Ebenso wenn ein Dieb bei der Entwendung eines Objekts, die gar nicht an die Öffentlichkeit gelangen und folglich das allgemeine gegenseitige Ver-

trauen der Gesellschaft nicht stören mag, sich wenigstens zugleich treulos und hinterlistig zeigt. Er begeht ein Unrecht und eine Übelthat, und der doppelte Unwert ergiebt eine Summe. Bei solchen Zusammenfassungen zu Summe oder Differenz liegt immer nur scheinbar ein einfaches Verhältnis zu Grunde. In Wahrheit treffen mehrere Verhältnisse bei demselben Willen zusammen: ein Verhältnis des Wohlwollens und der Rechtspflicht, der Rechtsverletzung und der Übelthat oder des Wohlwollens. Aus jedem ergiebt sich ein selbständiger, eigentümlicher Wert. Bei zwei gleichartigen, sei es positiven, sei es negativen Werten tritt daher eine Vermehrung, dagegen bei der Vereinigung eines positiven und negativen Wertes eine Verminderung des Gesamtwertes ein. In völlig analoger Weise hat man nun auch geglaubt, eine Verbindung von Werten nach quantitativer und qualitativer Beurteilung annehmen zu müssen. Man meinte also, derselbe Wille könne gleichzeitig nach der Vollkommenheit und einer qualitativen Idee beurteilt werden, und ein Verbrecher würde daher nach der Art und Richtung seines Verbrechens zwar Tadel verdienen, wenn er aber dabei viel Energie und Verwegenheit, viel Überlegung und Planmäßigkeit gezeigt, wenn er eine weit verzweigte Übelthat zur Ausführung gebracht und dabei Ausdauer und Konzentration aller seiner Kraft auf die Übelthat bewiesen hätte, so würde er wegen der Stärke seines Willens Lob verdienen. Ein Verbrecher dagegen von schwachem, schwankendem, noch nicht völlig entschiedenem Willen, ein Verbrecher, dessen Übelthat vereinzelt da stände und bei dem das Böse noch nicht Prinzip wäre, würde sowohl nach der Seite der Qualität, wie in Bezug auf die Größe seines Willens Tadel verdienen. Er würde also mehr Tadel verdienen, als jener energische und durchtriebene Verbrecher, bei dem das Verwerfliche vielleicht schon persönlich geworden ist, und so müßte es wirklich sein, wenn auch hier der Gesamtwert durch Addition und Subtraktion bestimmt werden dürfte. Mit einer solchen Beurteilung streitet natürlich unser moralisches Gefühl. Dagegen würde die bekannte Praxis, daß man die kleinen Diebe hängt, die großen aber laufen läßt, mit ihr vortrefflich zusammenstimmen; die großen Diebe hätten wirklich den Vorzug der stärkeren

Willenskraft vor den kleineren voraus. Die Beurteilung ist aber grundfalsch, und zwar deshalb, weil es hier gar nicht so ist, wie bei der Zusammenfassung qualitativer Werte. Hier liegen gar nicht wirklich mehrere selbständige Willensverhältnisse vor, von denen das eine eine quantitative, das andere eine qualitative Beurteilung erfordert. Vielmehr ist hier bloß ein einziges Willensverhältnis vorhanden. Das allein und nicht die Natur der Größe, wie man gesagt hat, ist hier entscheidend. Derselbe Wille, der rechtlich oder widerrechtlich, billig oder unbillig u. s. w. ist, ist zugleich schwach oder stark in irgend einem Grade. Der qualitative Wert oder Unwert ist folglich nur stärker oder schwächer ausgeprägt, und da Stärke und Schwäche doch auf dieselbe Einsicht zurückgeführt werden müssen, da also die Stärke ein größeres, die Schwäche ein geringeres Multiplum derselben Einheit ist, wie wir schon früher sagten, so ist der jedesmalige Grad der Stärke, den das Qualitative hat, der Multiplikator, der Koeffizient für den Wert oder Unwert, der am Qualitativen haftet. Der Verbrecher mit starkem Willen ist folglich um so verwerflicher, je stärker sein Wille ist; der mit schwachem Willen ist zwar auch verwerflich, aber doch so viel weniger, als er einen weniger starken Willen hat. Es ist ganz ebenso, wie bei der Strafe, die auch so vielmal größer sein muß, als der Wille zur bösen That stärker war. Ebenso verdient überhaupt ein unwürdiges, ein würdiges Streben bei größerer Willensenergie um so viel mehr Tadel, um so viel mehr Lob, bei geringerer um so viel weniger. Hiermit verschwindet der Widerspruch mit unserm moralischen Gefühle, der uns früher auffiel. Aber es knüpft sich daran sofort die Zweifelsfrage, ob unter diesen Umständen die Selbständigkeit der quantitativen Beurteilung nach der Idee der Vollkommenheit überhaupt aufrecht erhalten, d. i. ob nicht die Vollkommenheit in der Reihe der Ideen wirklich zu entbehren, ob nicht die Stärke des Willens immer nur als Multiplikator, als Koeffizient zu betrachten ist. Aus dem Vorigen ergiebt sich allerdings, sie kann niemals zur Anwendung kommen neben der qualitativen Beurteilung, sondern nur da, wo die Größe für sich beurteilt wird und die qualitative Natur des Willens aus irgend einem Grunde nicht in Betracht kommt. Ich kann ja von dem qualitativen Werte oder

Unwerte abstrahieren und bloß die Größe des Geistes und Willens vergleichend beurteilen, z. B. bei einem Napoleon I. Kinder und Ungebildete sind in qualitativer Hinsicht anfangs überhaupt noch nicht bedeutsam, aber ihre geistige Regsamkeit und Kraft kann doch schon für sich geschätzt werden. Dagegen da, wo ein qualitativer Wert vorhanden ist und wo es auf den Gesamtwert eines Vernunftwesens ankommt, darf man über die qualitative Beschaffenheit nicht hinwegsehen, und bloß die quantitative ins Auge fassen. Der Anblick der Größe blendet freilich leicht aus psychischen Gründen, und die ethische Beurteilung in qualitativer Hinsicht wird dann übertäubt und zurückgedrängt. Eine solche einseitige Beurteilung gestattet jedoch die innere Freiheit nicht. Man darf daher auch seine Kraft nicht dem widmen, was es nicht verdient, weil es in qualitativer Hinsicht tadelnswert ist. Unsere Kraft gebührt nur dem Würdigen, an Unwürdiges darf man seine Kraft nicht verschwenden. Auf den Gebieten des Wertlosen und Gleichgültigen ist es keineswegs löblich, groß und stark zu sein. In den monistischen Systemen hat aber die Beurteilung nach der Vollkommenheit ein schädliches Übergewicht und eine sogar ausschließliche Geltung erlangt. Das Sittliche wird nicht geschätzt, wo es nicht mit Macht und Einfluß verbunden ist. Weltgeschichtliche Thaten löschen nach Hegel auch den Tadel aus, den sie an sich verdienen. Der Kultus der Macht und des Genius läßt bei großen Männern, bei Männern von politischer Bedeutung über alle Flecken und Laster, ja über alle Greuelthaten, die sie begehen, hinwegsehen, und man bildet sich wohl sogar ein, Größe und Macht, besonders auf politischem Gebiete, sei mit einer fleckenlosen Gesinnung überhaupt nicht vereinbar. Selbst Gott ist, namentlich von Malebranche, ganz einseitig als ein Gott der Macht aufgefaßt worden, was gerade eine Veranlassung zum Pantheismus wurde, und schon Cartesius ließ sich dadurch, daß Gott als der Inbegriff aller Macht gedacht wurde, verleiten, ihm im Unterschied von endlichen Wesen einen völlig indifferenten, indeterminierten Willen beizulegen, der vermöge der Schrankenlosigkeit seiner Willkür Macht habe selbst über die ewigen, absoluten Wahrheiten — eine Lehre, der allerdings schon Geulinx widersprach. Gewiß ist ferner, auf keinem Gebiete kann man einen bedeutenden

qualitativen Wert erlangen, wenn der Wille schwach ist. Rüstiges Streben, geistige Kraft, frisches Geistesleben, ein klarer Kopf und ein entschiedenes Wollen statt eines träumerischen Wesens, etwa wie bei den drei Jägern von Uhland, eine entschiedene Hingebung statt halber, kühler, matter, Beweglichkeit und Besonnenheit sind in der That der Grund und Boden, auf dem alles höhere Streben in qualitativer Hinsicht erst gedeiht. Nur eine Intelligenz, die Energie der Gedanken, Vielseitigkeit und eine „systematische Konstitution ihres Gedankenlebens" in sich trägt, ist die Quelle für eine wirklich bedeutungsvolle Thätigkeit und Wirksamkeit. Wo solche Geisteszüge nicht vorhanden sind, und wo nicht schon an und für sich die Vollkommenheit des Geistes- und Willenslebens geschätzt werden kann, da können auch in anderer Hinsicht keine bemerkenswerten Vorzüge sich ausbilden. Aber gerade deshalb, weil die quantitative Beurteilung schon für sich gültig, und das Streben nach Vollkommenheit den Anfang für alles würdige Streben qualitativer Art bildet, tritt keine Beurteilung in der Kinder-, wie in der Völkerwelt so frühzeitig in aller Bestimmtheit hervor, wie die nach dem Musterbild der Kraft. Der Knabe ist noch nicht 10 Jahre alt, und sein Blick geht schon über sich selbst hinaus, er will ein Jüngling und ein Mann werden, so denken und handeln, wie sie, er betrachtet also seine Thätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit. Jedes Volk hatte seine Heldenzeit gehabt, wo nicht seine Göttersage, und hat sich von da aus erst zu höheren Kulturstufen erhoben. Die epische Dichtung ist auch überall die älteste, und sie verherrlicht gerade heroische Kraft, Thatendrang, Mut. Bei dem einzelnen Volke werden natürlich Geistesgröße und Willensstärke nach den eigentümlichen Modifikationen verherrlicht, die die Nationalität mit sich bringt. Das jüdische Richtertum steht in engster Beziehung zu seinem Gott. In der griechischen Sage sind schon die Jünglinge, wie Telemach, klug und verständig, während sie in der deutschen Sage erst auf dem Punkte stehen, sich aus sich heraus zu arbeiten; zunächst sind sie noch, z. B. ein Parzival oder nach Uhland ein Siegfried, der mit einem Stock bewaffnet ist, ein Roland, der zwischen einem Kaiser oder Riesen und einem gewöhnlichen Menschen keinen Unterschied macht und

Heldenthaten wie bewußtlos vollbringt, in einer eigentümlichen tumbheit befangen, wie es heißt, obwohl sie bereits ahnen lassen, was sie einmal sein werden. Jedenfalls kann die quantitative Beurteilung der Vollkommenheit weder für die Dichtung, noch im Leben und in der Geschichte entbehrt werden, und es bleibt uns nunmehr nur noch ein einziger Punkt aus den Einzelideen übrig, der der Erörterung bedarf. Er bezieht sich auf das Wohlwollen; denn auch das Wohlwollen und die Beurteilung darnach kann leicht zweifelhaft erscheinen.

Wir wissen schon, der Wert des Wohlwollens ist nicht vom Erfolg abhängig. Der beabsichtigte Erfolg kann ausbleiben, das hebt den Wert des Wohlwollens nicht auf. In den Augen der Welt schadet es freilich dem Wohlwollen, wenn seine Handlungen beweisen, daß es die Wirklichkeit nicht genug kennt, daß es falsche Mittel wählt und seine Zwecke zur Ausführung ungeeigneten Personen anvertraut, weil es diese unrichtig beurteilt hat. Aber in Wahrheit entscheidet das nicht über seinen Wert. Sein Wert ist auch nicht bedingt durch den Wert des fremden Willens, an den es sich hingiebt. Die Geistesrichtung des fremden Willens mag verwerflich sein. Er verdient vielleicht das Wohlwollen nicht und wird seine Wohlthaten mit Undank lohnen. Ja das Wohlwollen setzt sich der Gefahr aus, verkannt, zurückgestoßen, verspottet, geschmäht zu werden. Und gerade deshalb, weil es aus Unkenntnis der Welt leicht falsch handeln, für andere seine Kräfte verschwenden, an unbedeutende, unwürdige Zwecke, an Personen, die es nicht verdienen, sich hingeben kann, scheint es als ethisches Prinzip von zweifelhaftem Werte zu sein. In Wahrheit tritt gerade unter solchen Verhältnissen nur um so deutlicher hervor, daß seine Hingebung durch nichts anderes motiviert ist, als durch das Bild, das es sich von dem andern und seinem Wohle entworfen hat. Indes ist damit die Rechtfertigung allerdings noch nicht abgeschlossen. Der Wohlwollende soll ja nach der inneren Freiheit auch anderen Ideen entsprechen, und es widerstreitet schon der Vollkommenheit, wenn Kräfte verschwendet werden, statt daß man sie zusammenhält und auf Zwecke verwendet, für die alle Kräfte konzentriert werden sollten. Die Freiheit tadelt es ferner, wenn Unbedeutendem, Unwichtigem, ja vielleicht Gleichgültigem, Tadelnswertem zur Verwirklichung ver-

holfen wird. Durch solche Einsprache wird jedoch das Lob, das dem Wohlwollen an sich gebührt, nicht zum Verstummen gebracht, so gewiß das Wohlwollen ein ethisches Prinzip ist, und das bleibt es auch, obgleich die innere Freiheit fordern muß: wenn ein Verhältnis durch mehrere Ideen bestimmt wird, so müssen auch wirklich alle gehört werden, und wo ein Gesamtwert herzustellen ist, zu dem mehrere Ideen ihren Beitrag liefern sollen, darf man nicht bei einem einseitigen Werte stehen bleiben, der dem Tadel neben dem Lobe Raum läßt. Ja, wir wissen auch schon, die innere Freiheit wirkt sogar dahin, daß nötigenfalls die Ansprüche des einen Prinzips, wie hier die des Wohlwollens, auf das Maß ermäßigt werden, das es möglich macht, daß zugleich allen anderweitigen dabei in Betracht kommenden Beurteilungen eingeräumt wird, was ihnen nicht versagt werden darf. Damit wird das Prinzip des Wohlwollens nicht etwa alteriert, es soll ja an seinem Teile zu der Bestimmung des Gesamtwertes beitragen. Nur soll es nicht allein herrschen und andere gleich berechtigte Forderungen verdrängen wollen. Es soll demnach seine Äußerungen auf die Kenntnis des Wirklichen stützen. Es soll nicht nichtsnutzigem Volk, Tagedieben, Faulenzern Mittel und Gelegenheit bloß zur Fortsetzung ihres Treibens aus gedankenloser Gutmütigkeit, aus Kurzsichtigkeit und Willensschwäche gewähren. Dadurch wird das Wohlwollen, das seinem Grundcharakter nach durchaus dem Inneren angehört, nur in seinen Äußerungen beschränkt. Es mag sich immerhin auch solchen Willen widmen, die noch nicht sind, was sie sein sollen. Aber die Bemühungen müssen immer in verständiger Weise auf ihre Umbildung und Hebung berechnet sein, und das entspricht seiner eigenen Tendenz, insofern es hebendes Wohlwollen ist. Dem Wohlwollen muß auch zugestanden werden, daß es die Möglichkeit der Besserung niemals als abgeschlossen betrachten darf; ihre Unmöglichkeit ist ja niemals zu erweisen. Die Versuche, die mit zweifelhaften Menschen gemacht worden sind, mögen daher noch so oft mißlungen sein, das hebende Wohlwollen soll die Versuche immer erneuern und die Menschen immer von neuem aufsuchen und ihnen nachgehen dürfen, ob nicht doch zuletzt ein günstigerer Erfolg sich ergiebt. Die größten Vorbilder eines Wohlwollens, das den Wert

der Person nicht ansieht, liegen auf religiösem Gebiete. Es ist vor allem der ewige Heilsplan erbarmender Liebe für die sündige Menschheit, einer Liebe, die sich aus Gnade auch denen widmet, die es nicht verdienen; das ist gerade der Begriff der Gnade: Wohlwollen gegen die, welche es nicht verdienen. In Folge der Gnade wächst freilich das Maß des von der Menschheit zu Vergeltenden desto gewisser so sehr an, daß die Vergeltung alle menschliche Kraft übersteigt. Ein ebensolches Vorbild, wie der Heilsplan, stellt die helfende, rettende Liebe des Heilandes auf, die sich der Not und des Elendes der Menschen in jeder Gestalt annimmt, wiederum ohne Ansehen der Person, des Standes, der Nationalität, der Religionsgemeinschaft und ohne alle Rücksicht auf die sittliche Qualität der Menschen. In solchem Wohlwollen, das sich andern ohne Rücksicht auf ihre sittliche Qualität widmet, wurzelt auch alle Erziehung, alle Seelsorge, alle innere und äußere Mission, insofern sie einem jeden zu dem verhilft, worin er sein wahres Wohl finden soll; denn die erziehende, hebende Liebe zeigt sich auch nicht darin, daß sie sich bloß passiv hingiebt an das, was der zu Erziehende und zu Hebende im Augenblick wirklich will, selbst wenn es das Thörichtste und Unwürdigste sein sollte, sondern ebenso sehr im Versagen gegenwärtiger Wünsche, im Hemmen der vorhandenen Strebungen. Das Wohlwollen ist ja durch das Musterbild nicht gebunden an das wirkliche, sondern nur an das gedachte Wollen eines andern. Es kann sich folglich auch das künftige, bessere Wollen des zu Erziehenden und zu Hebenden zum Ziel setzen, das Wollen, in dem er bei erlangter besserer Einsicht sein wahres Wohl und sein Heil finden wird, und das Wohlwollen wird das im Geiste der inneren Freiheit wirklich thun; denn mag diese in rein ethischer oder in religiöser Form aufgefaßt sein, sie gestattet jedenfalls nicht die Hingebung an anderes als Ideales und fordert die Umbildung alles dessen, was nicht von dieser Art ist. Daher kann auch das bloße Auferziehen in physischer oder als sogenannte Regierung[1]) in geistiger Hinsicht, das bloße Dahinlebenlassen der frühe-

[1]) Vergl. „Allgemeine Pädagogik“ von Tuiskon Ziller, 2. Aufl., herausgegeben von Dr. Karl Just, § 13.

sten Jugend nach der Natur des Organismus oder der Seele, das bloße Sicheinlebenlassen der frühesten Jugend in den Gedankenkreis und die Gewohnheiten einer Gesellschaft nicht als Erziehung gelten.

Wie in dem hier erörterten Falle des Wohlwollens, so kommt es übrigens auch in anderen Fällen vor, wo eine und dieselbe Gesinnung verschiedene Elemente in sich enthält, die widerstreitende Urteile erregen, weshalb leicht ein Schwanken der Überzeugung und ein Zweifel an ihrer Gültigkeit entsteht. Die Urteile heben sich niemals auf, wie positive und negative Zahlen, sondern sie bleiben in voller Selbständigkeit neben einander bestehen und müssen deshalb nur gegen einander abgewogen werden. Dadurch können folglich auch die vollkommen sicheren Grundlagen unserer ethischen Überzeugungen nicht erschüttert werden. Darauf kommen wir noch zurück.

Wir kehren nunmehr zu dem Punkte zurück, wo wir dargethan haben, daß die Reihe der Einzelideen abgeschlossen sei. Hier müssen wir hinzufügen, daß trotzdem die von ihnen ausgehende Betrachtung einer Erweiterung fähig ist, wenn man auf die Thatsache reflektiert, daß *mehrere Willen nicht bloß gesondert neben einander* bestehen, weil sie von einander verschieden, also einander entgegengesetzt sind. Sie haben vielmehr auch Punkte mit einander gemein, die vom Gegensatz nicht betroffen werden. An diesen Stellen können sie mit einander übereinstimmen und sich vereinigen. Hier können sie überhaupt in ein Bewußtsein zusammen gehen und folglich dasselbe denken und wollen. Hier kann bei ihnen auch das Bewußtsein entstehen, daß sie zusammen gehören, weil sie dasselbe denken und wollen. Zunächst tritt der Fall in *Bezug auf das ein, was sie unmittelbar wollen*, d. i. in Bezug auf einen gemeinsamen Zweck, den sie haben. Es hat sich unter ihnen ein gemeinsamer Geist, ein gleichartiger Gedankenkreis entwickelt, und daraus geht bei ihnen ein gemeinsamer Zweck hervor, den die Mehreren übereinstimmend denken und wollen, von dem sie auch wissen, daß ihn alle in gleicher Weise denken und wollen, und der sie deshalb zu einer Einheit mit einander verknüpft, so daß sie sich als ein zusammengehöriges Ganze erkennen

und fühlen. Schon Pythagoras hebt es hervor, daß in der Freundschaft mehrere zu einer Einheit verschmelzen,[1]) und wenn eine größere Mehrheit von Einzelwesen, die als solche einander selbständig gegenüberstehen, in einer Einheit verschmelzen, so bilden sie ein erweitertes Vernunftwesen, eine Kollektivperson, eine Gesellschaft, und es ist das ebenso, wie der Einzelwille, ein psychisches Wesen, das also nicht etwa auf einer Fiktion, sondern auf thatsächlichen Verhältnissen des Geisteslebens beruht. Seine besondere Natur kann in der Ethik dem Verhältnis gemäß, in welchem diese zur theoretischen Wissenschaft steht, nicht näher erörtert, sondern nur vorausgesetzt werden; aber das dürfen wir aussprechen, daß nur ein psychologischer Materialist, wie Hobbes, das wirkliche, thatsächliche, psychische Wesen der Kollektivperson als einen künstlichen Körper ansehen konnte. Der Zweck, der die mehreren Willen mit einander vereinigt, kann nun auch eine Idee sein, deren Realisation sie gemeinsam in ihrer Mitte anstreben; sie gilt jedoch nicht mehr den einzelnen, sondern den vereinigten Willen, dem gemeinsamen Wollen der Glieder der Gesellschaft. So entstehen abgeleitete Ideen für die Gesellschaftskreise im Unterschied von den ursprünglichen Ideen für die Einzelwillen, und es begreift sich, daß die Gesellschaftsideen zu Weisungen und Forderungen hinführen können, die sich aus den Einzelideen nicht unmittelbar ergeben. Aber trotzdem ist eine Einzelpersönlichkeit, wie die von Christus, keineswegs ohne Bedeutung für die Gesellschaft, wie man gemeint hat. Vielmehr ist ihr idealer Gedankenkreis zugleich grundlegend auch für die Anforderungen, die an eine Gemeinschaft gemacht werden müssen, — in ähnlicher Weise, wie Kant lehrte, daß der allgemein gesetzgebende Wille, der zunächst als Norm für den Einzelnen galt, ihn zugleich befähige, ein Glied in einem Reiche der Zwecke zu werden. Auch Fichte, Schelling, Schleiermacher und ihre Nachfolger kennen eine Gemeinde freier Wesen, ein Reich der Geister, nur daß es nicht wahrhaft selbständige Existenzen, sondern irgendwie modi des Einen Absoluten sind. Plato stellte dem Geiste der Alten gemäß das Gesellschaftsleben in seiner Ethik sogar voran.

[1]) In amicitia unus fit ex pluribus (Cic. de offic. I. 17).

Es sollte dadurch eine größere Klarheit der ethischen Grundverhältnisse entstehen. Obgleich wir aber von den Einzelwillen ausgehen müssen, aus denen die gesellschaftlichen Kreise sich erst zusammensetzen und deren Beurteilung auch die fundamentale ethische Beurteilung ist, so berührt sich doch darin unsere Ethik mit der antiken Ethik, daß sie sich nicht auf den Einzelnen beschränkt, sondern zu einer idealen Gesellschaftslehre für wahrhaft selbständige, aber unter einander verschmolzene Einzelwesen erweitert.

Zu diesem Zwecke müssen wir die Reihe der Einzelideen noch einmal durchlaufen, aber so, daß wir sie auf eine Mehrheit gesellschaftlich vereinigter Willen beziehen. Bei der Darstellung der abgeleiteten Ideen sind wir jedoch nicht mehr an die Ordnung der ursprünglichen Ideen gebunden. Diese war notwendig, damit sie vollständig aufgefunden würden. Nachdem sie aber bekannt sind, ist es am zweckmäßigsten, ihre Erweiterung in solcher Weise darzustellen, daß sich der Reichtum des Lebens am leichtesten überschauen läßt. Daher sind die Ideen voranzustellen, die bei ihrer Verwirklichung eher für sich bestehen können, und es entsteht bei ihnen darum eine Ordnung, die so ziemlich mit derjenigen zusammenfällt, in der sie geschichtlich hervorgetreten sind. Vor allem ist doch das unmittelbar vorliegende Mißfällige zu vermeiden, Recht und Billigkeit, die sich auf die Beseitigung von solchem Mißfälligen beziehen, müssen folglich vorangehen, und auch bei unseren ethischen Absichten und Veranstaltungen müssen wir ihnen den Vorrang lassen. Man soll folglich immer zunächst darauf bedacht sein, kein Unrecht und keine Unbilligkeit zu begehen, und erst dann mag man an unmittelbar positiv ideale Werte denken, die sich erwerben lassen. Man darf nicht umgekehrt auf diese hinstreben, während man Recht und Billigkeit ohne Scheu verletzt. Recht und Billigkeit verdienen auch aus einem psychologischen Grunde den Vorrang, den wir schon berührt haben. Sie beziehen sich auf solche Gegenstände, wie Eigentum, Leben, die dem natürlichen Menschen ganz besonders am Herzen liegen, und so lange die darauf bezüglichen Verhältnisse nicht geordnet sind, besitzt man leicht gar nicht die Ruhe und Freiheit des Gemüts, um an eine Gestaltung des Lebens nach den übrigen Ideen ernstlich zu denken. Das Recht muß aber wiederum

der Billigkeit vorangehen, weil es am ersten so zu denken ist, daß es auf andere Ideen keine Rücksicht nimmt. Diese setzen dagegen vielfach das Recht voraus, und ohne die friedliche Ordnung, die das Recht herstellt, kann an einer Gestaltung des Lebens nach den übrigen Ideen wenig gearbeitet werden. An die Vergeltung schließt sich immer das Wohlwollen aufs engste an, und die innere Freiheit muß schon deshalb an das Ende gestellt werden, weil sie zur Zusammenfassung der übrigen Ideen dient. Wir werden folglich die gesellschaftlichen Ideen in dieser Ordnung betrachten: Recht, Billigkeit, Wohlwollen, Vollkommenheit, Freiheit, und ihr entspricht es auch, daß der Dekalog des Mosaischen Gesetzes als Anfang einer idealen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sich vorzugsweise im Umkreis von Recht und Billigkeit bewegt, weshalb er so häufig gering geschätzt wird. Er faßt allerdings das positiv Wertvolle der Ideen noch nicht unmittelbar ins Auge. Nur das Prinzip der idealen Einzelpersönlichkeit ist an die Spitze gestellt, in der auch das Vorbild eines allgemein würdigen Gemeinschaftslebens überhaupt liegt.

Wir werden nach dem, was wir soeben erwogen haben, sicherlich recht thun, wenn wir die ideale Rechtsgesellschaft an die Spitze der gesellschaftlichen Ideen stellen.

2. Teil.

Die gesellschaftlichen Ideen.

§ 17.

Die Rechtsgesellschaft.

Eine Gesellschaft, wie sie sein soll, wird vor allem auf das Recht sich richten, wie wir gesehen haben. Seine Realisation werden alle in ihr Eingeschlossene als den gemeinsamen Zweck denken und wollen. Natürlich nicht, wie bei Hobbes, dem Begründer des absolutistischen Staatsrechts, deshalb, weil der Naturzustand ihrem eudämonistischen Streben nach für die Selbsterhaltung nicht genug Sicherheit darbietet, und sie werden auch nicht, damit der äußere Friede sicher gestellt werde, die Willenskollisionen dudurch zu vermeiden suchen, daß sie auf ihren Willen, ja auf ihr sittliches Urteil und ihre religiöse Überzeugung zu Gunsten eines einzigen mächtigen, unumschränkten Willens verzichten; denn so würde ein ganz unsittlicher Zustand entstehen. Alle Glieder der Gesellschaft werden vielmehr, vom absoluten Mißfallen am Streit durchdrungen, ihn zu vermeiden suchen, und sie werden bereit sein, alles zu thun, was für diesen Zweck notwendig ist. Sie respektieren deshalb die festgesetzten objektiven Rechtsbestimmungen, welchen Inhalt sie auch haben, und aus welcher Quelle sie hervorgegangen, auf welche spezielle Veranlassungen sie entstanden sein mögen, d. i. mögen sie durch Vertrag, Gewohnheit, Gesetzgebung, durch das Urteil von Fach- oder Vertrauensmännern, denen die Entscheidung überlassen ist und deren Auffassung als maßgebend gilt, entstanden sein; denn das sind die gewöhnlichsten Rechtsquellen, wie sie die Jurisprudenz nennt. Für die rechtlichen Bestimmungen, die inner-

halb der Gesellschaft gelten, muß alsdann die Einstimmung der Beteiligten gesichert sein. Es kann jedoch gar leicht ein Zweifel sich regen, ob ein objektives Recht wirklich besteht. Er kann auch unter denen erwachen, die keine Rechtsverletzung begehen wollen. Der Streit ist folglich immer möglich, und außerdem ist über vieles noch gar nichts festgesetzt, weshalb um so mehr Raum für Streit ist. Es regt sich aber auch die Begehrlichkeit, welche über die wirklich gezogenen und deutlich erkennbaren Rechtsgrenzen hinausstrebt. Darum hat eine Gesellschaft, der die Verwirklichung der Rechtsidee vorschwebt, sich im allgemeinen zweierlei Aufgaben zu stellen. Erstens muß das Streben dahin gehen, allen Veranlassungen zum Streit zu wehren, ihnen also vorzubeugen durch die Ausbildung von rechtlichen Bestimmungen, die den möglichen Streit erschöpfen, d. i. die so weit reichen, als die Koexistenz der Menschen eine Veranlassung zum Streit herbeiführen kann oder befürchten läßt. Zweitens muß für den Fall, daß der Streit doch ausgebrochen ist, das Bestreben dahin gehen, ihn auf das engste Gebiet zu beschränken und außerdem ihn zu schlichten und in seinen Folgen aufzuheben.

Wir durchlaufen deshalb zunächst die Reihe der Vorbeugungsmaßregeln. Diese ist jedoch nicht als eine geschichtliche aufzufassen, sondern als eine begriffliche, die anzugeben sucht, was überhaupt zur Vermeidung des Streits geschehen muß. Die Gesellschaft wird also ihre Maßregeln nicht gerade in derselben Ordnung ausbilden, in der wir sie aufzählen. Sie kann vielmehr gleichzeitig an den verschiedensten Stellen für Hinderung des Streits sorgen. Jedenfalls müssen die einzelnen Dispositionen über die Sachen geordnet werden, über die noch nicht entschieden ist und die deshalb zum Streite reizen können; willensunfähige lebende Wesen stehen in dieser Beziehung den Sachen völlig gleich. Ebenso sind die einzelnen persönlichen Ansprüche und Leistungen zu ordnen, worüber es zu einem Gegensatz der Willen kommen kann. Die einzelne Übereinkunft muß auch zu einem klaren, unzweideutigen Ausdruck gebracht werden. Auf ihn ist ja zur Vermeidung des Streits immer zu halten, obwohl das Willensverhältnis, auf dem alles Recht beruht, zur allgemeinen Aner-

kennung des Grundsatzes nötigt: Semper in fide, quid senseris, non quid dixeris, cogitandum;[1]) denn es kommt auf den Willen an. Schon hier, in Bezug auf die einzelnen Dispositionen über die Sachen, in Bezug auf die persönlichen Ansprüche und Leistungen und die Einstimmung der Willen eröffnet sich ein weites Feld, wo nachzuweisen ist, wie sich eine Übereinkunft am besten schließen läßt, damit der Streit möglichst fern bleibe, wie die Dispositionen über die Sachen, wie die persönlichen Ansprüche und Leistungen am zweckmäßigsten zu ordnen sind. Aber offenbar liegt hier eine Unendlichkeit von Fällen vor, die auf dem zunächst ins Auge gefaßten Wege, auf dem Wege der Einzelfestsetzung, gar nicht zu erschöpfen ist. Deshalb muß die Gesellschaft eine andere Richtung einschlagen. Es giebt ja auch Gebiete, die eine Unendlichkeit von Fällen in sich schließen. Diese sucht man rechtlich zu ordnen. Es giebt vor allem Gebiete, die eine Unendlichkeit von Berechtigungen und Verpflichtungen in sich schließen können, und die man durch Anerkennung eines Gesamtrechts zu umfassen sucht. So ist es bei Sachen. Alle Dispositionen, die bei ihnen möglich sind, lassen sich gar nicht voraussehen und im voraus aufzählen; durch Verabredung über die einzelnen Dispositionen läßt sich folglich ein Recht in Bezug auf sie nicht festsetzen, und wenn sie später hervortreten, entsteht leicht Streit, weil keine Entscheidung darüber feststeht. Deshalb überträgt man lieber die ganze Unendlichkeit denkbarer, möglicher Dispositionen über eine Sache an Einen oder an eine Einheit verbundener Willen, an eine Gemeinschaft (die ja auch Rechtssubjekt, Träger von Rechten und Pflichten werden kann) zu ausschließlicher Herrschaft, und das Recht darauf wird anerkannt, wenn man auch die einzelnen Dispositionen noch nicht kennt und wenn selbst derjenige, dem sie überlassen sind, von der Sache gar keinen Gebrauch macht, ja sie vielleicht nicht einmal besitzt. Es handelt sich hier immer um ein Ganzes unbestimmter und im voraus völlig unbestimmbarer Dispositionen, die eine Sache ihrer Natur nach gestattet, und dadurch, daß man es Einem überläßt, entsteht ein Gesamtrecht, das die Grundlage

[1]) Cic. de offic. I, 13.

zum Eigentum, zum Privateigentum wird. Allerdings erst die Grundlage. Es ist zwar ein Gesamtrecht, wie das Eigentum, dieses gilt aber gegen jeden unbestimmten Dritten. Es schließt jeden von der Herrschaft, sowie von dem nicht durch den Eigentümer eingeräumten Gebrauch und Besitz aus, auch denjenigen, der nichts verabredet und abgemacht hat. Unser Gesamtrecht reicht dagegen über den Kreis derer, welche sich vertragen haben, noch hinaus. Noch viel weniger ruht es freilich auf dem bloßen Faktum der Okkupation, der Besitzergreifung, auf dem bloßen Willen einer Person, die Sache ihrer Herrschaft zu unterwerfen, was nach unsern früheren rechtlichen Grundsätzen unmöglich ist. Die besonderen Zwecke und Anlässe aber, die auf einem bestimmten Boden und unter gegebenen Bedingungen, z. B. in Folge der notwendigen Verteilung des Bodens unter die Genossen einer Gemeinschaft, zu einer bestimmten Gestaltung des Eigentums hinführen, müssen in einer Psychologie der Gesellschaft nachgewiesen werden, so weit sie sich nicht unmittelbar aus späteren Forderungen der Rechtsidee und anderer Ideen ergeben. Ein ebensolches Gesamtrecht wie das vorige, kann sich auch in Bezug auf die unendliche Möglichkeit von Dispositionen über die Kräfte eines einzelnen Menschen bilden. Sie kann Einem überlassen werden. Warum das gerade der Besitzer dieser Kräfte sein soll, leuchtet noch nicht ein. Aber es entsteht doch die Grundlage zum Rechte der Persönlichkeit und der persönlichen Freiheit, dem zufolge niemand völlig rechtlos ist und niemand völlig willkürlich und nach seinem Gutdünken über Leib und Leben, über Leistungen und Kräfte eines andern verfügen darf — allerdings wiederum nur innerhalb des Kreises, in den beide eingeschlossen sind. Mit dieser Beschränkung sind aber beide Gesamtrechte ohne Unrecht völlig unantastbar. Nur ist es möglich, innerhalb der unendlichen Sphäre, die sie einschließen, solche Grenzlinien zu ziehen, daß Einzelnes aus dem Gesamtrecht ausgeschieden und einem andern überlassen wird. Offenbar gelingt es eher, aus einer unendlichen Gesamtsphäre Einzelnes abzusondern, als im Fortschreiten von einem zum andern durch rechtliche Festsetzungen die unendliche Sphäre zu erschöpfen. Es wird so das Gesamtrecht eines Einzelnen durch das subjektive Recht eines andern

beschränkt — eine Richtung der Rechtsbildung, die besonders im älteren deutschen Rechte sehr gepflegt worden ist. Es entsteht so z. B. das Recht, über eine Wiese zu gehen oder zu fahren, das Recht, die mineralischen Substanzen, die im Boden enthalten sind, zu benutzen, obgleich die Wiese, der Grund und Boden in fremdes Eigentum hineingehören, es entsteht bei dem Eigentum überhaupt eine Servitut der Art, wie man solche zum Gesamtrechte des Eigentums in Beziehung stehende Separatrechte nennt, die den Eigentümer selbst nicht zu einem positiven Thun verpflichten. Bei dem Rechte der Persönlichkeit ist auf demselben Wege sogar das Leibeigenschaftsrecht entstanden. Eine andere Unendlichkeit von Fällen liegt in Bezug auf die Bedingungen vor, von denen eine unzweideutige und unzweifelhafte Übereinkunft abhängig gemacht werden soll. Hier werden deshalb z. B. Bestimmungen darüber verabredet, was in dubio gelten soll oder was als selbstverständlich anzusehen ist und folglich einer besonderen Festsetzung gar nicht erst bedarf. Daneben sind aber immer noch ganz allgemeine Bedingungen für den rechtlichen Verkehr von Kauf und Verkauf, Mieten und Vermieten u. s. w. auszubilden. Wenn diese Bedingungen erfüllt werden, läßt sich dann ohne allzu schwerfällige Detailfeststellungen die subjektive Rechts- und Freiheitssphäre, wie es das wechselnde Bedürfnis fordert, mannigfach anders gestalten, als sie gerade im Augenblick besteht. Es ist also eine auf Übereinkunft ruhende leichte Veränderung der Rechtsgrenzen möglich, so daß, was jetzt zu meinem Rechte gehört, sei es als Eigentum, sei es bloß zur Benutzung ohne Eigentum, später in das Recht eines andern fallen kann u. s. w.

Aber trotz aller solcher Veranstaltungen, wie wir sie jetzt beschrieben haben, sind die Veranlassungen zu Willenskollisionen noch nicht vollständig beseitigt. Grenzen, die gezogen worden sind, verändern sich auch ganz von selbst, Substanzen, die anfangs getrennt waren und in das Sondereigentum von verschiedenen gehörten, können untrennbar zusammengeschüttet oder auf andere Weise, selbst ohne alle Absicht der beteiligten Willen vereinigt werden. Von einem Grundstück kann sich ein Stück Land losreißen und an fremdes Grundeigentum so ansetzen, daß es wenigstens ohne Ver-

wüstung, die man selbst nicht will, davon gar nicht loszulösen ist. In den Kreis der Berechtigungen tritt auch Neues ein, und darüber ist noch nichts festgesetzt. Oder Berechtigte und Verpflichtete fallen z. B. durch den Tod hinweg, und die positiven Verabredungen, die sich auf sie bezogen haben, verlieren nunmehr ihre Anwendbarkeit. Andere Willen kommen aber auch hinzu, so die von Neugeborenen, Fremden. Soll ihnen gegenüber die Rechtsordnung, so weit sie sich bereits gebildet hat, wieder in Frage gestellt werden? Sollen die, welche sich unter einander schon geeinigt haben, mit dem neu Eintretenden die Rechtsbildung etwa von neuem beginnen durch Verabredungen, welche die bisherigen Festsetzungen abändern? Offenbar wird auf diese Weise kein fester Stand der Rechtsverhältnisse erreicht, und es bleibt viel zu viel Anlaß zu Streitigkeiten, die doch vermieden werden sollen. Durch neue Festsetzungen, die hinzukommen mögen, z. B. über Testat- und Intestaterbfolge, würde sich auch die Unendlichkeit der Fälle, die hier wiederum vorliegt, nicht erschöpfen lassen. Darum reicht der bisherige Weg der Rechtsbildung nicht aus, auf dem immer nur Einzelne an Einzelne, sei es eine endliche oder eine unendliche Sphäre nach speziellen oder allgemeinen Rechtsregeln überlassen. Es ist eine neue Art der Rechtsbildung durch ein allgemeines gegenseitiges und unbestimmtes Überlassen anzubahnen, d. i. zunächst, es soll nicht mehr bloß Bestimmtes an Einzelne überlassen werden, sondern umgekehrt sollen wir von allem zurückweichen, an dem uns nicht ausdrücklich etwas zugestanden ist. Wenn aber über irgend etwas gestritten wird, so sollen wir darüber wenigstens nicht mitstreiten, sondern uns von dem Streite ferne halten. Das ist jedoch erst die negative Seite des allgemeinen, gegenseitigen und unbestimmten Überlassens. Dazu muß die positive kommen: wo andere unmittelbar Beteiligte sich schon verständigt und eingerichtet haben, sei es auch ohne unser Zuthun und unsere Mitwirkung, da sollen wir uns anschließen, da sollen wir ihren Verabredungen beitreten, und die Überlassungen, welche stattgefunden haben, sowie die positiven Normen darüber sollen wir demnach auch unsererseits anerkennen. So nimmt die Rechtsbildung einen ganz andern Charakter an. Bisher trennte das Recht bloß die Einzelnen und hielt sie aus-

einander, indem es einen jeden in bestimmte Grenzen einschloß. Jetzt fängt eine gemeinsame Gesinnung an, durch alle Glieder der Gesellschaft sich hindurchzuziehen und sie wie durch ein gemeinsames Band zu vereinigen. Damit entsteht offenbar erst eine wahrhafte Rechtsgemeinschaft, eine Verbindung der Einzelnen zu einer wirklichen Rechtsgesellschaft. Wenn dann Rechtsverletzungen vorkommen, so betreffen diese nicht mehr bloß die einzelnen unmittelbar Beteiligten, sondern sie reichen zu allen Gliedern der Gesellschaft. Unsere Jurisprudenz nimmt allerdings an, ein solches Verhältnis könne nur bei Übelthaten statt haben, und darauf hat man den vermeintlichen Unterschied gegründet, ein Delikt sei ein absolutes, unmittelbares, dagegen ein ziviles Unrecht sei ein relatives, mittelbares Unrecht gegen die Gesellschaft, obgleich auch das Delikt zunächst nur gegen Einzelne gerichtet sein kann. In Wahrheit kann auch ohne Rücksicht auf Vergeltung eine allgemeine gesellschaftliche Rechtsordnung entstehen, die durch den allgemeinen Volkswillen getragen wird, und in der die Einzelnen so zusammenhängen, daß sie von Rechtsverletzungen gemeinsam betroffen werden,[1]) wenn sich das auch nicht durchweg, wie wir sehen werden, in denselben Formen ausprägen mag, wie bei den Übelthaten. Eine solche allgemeine Rechtsordnung ist der sogenannte zivilrechtliche oder bürgerliche Zustand der Gesellschaft, der an die Stelle bloß partikulärer Rechtsverhältnisse tritt. Ist er begründet, so kann eintreten, was man nach dem ursprünglichen Begriffe des Rechts gar nicht erwarten sollte: es können sich Rechte und Verpflichtungen auch auf solche erstrecken, die man bei der Festsetzung der objektiven Rechtsbestimmungen nicht gekannt, mit denen man nicht verhandelt und nichts verabredet hat; sie sind ja, das wird vorausgesetzt, den bestehenden Rechtsverhältnissen beigetreten. Freilich wie Willenlose, Ungeborene in Rechtsverhältnisse treten können, leuchtet immer noch nicht ein; denn dem Rechte muß doch immer ein Willensverhältnis zu Grunde liegen. Aber aus den Gesamtrechten, welche erst die Grundlage zu den Rechten des Eigentums und der persönlichen Freiheit bildeten, werden jetzt diese Rechte selbst, weil sie auch ein

[1]) Ziller, „Über die von Puchta u. s. w." 3. Kap., 32. Abschn.

jeder Dritter infolge seines allgemeinen unbestimmten Überlassens zu respektieren hat. Nunmehr entstehen Rechte, die zunächst bloß auf faktischem, also nicht vermöge einer Übereinkunft zugestandenem Besitze beruhen. Es entstehen Okkupationsrechte an herrenlosen Gütern, die nicht im voraus durch eine allgemeine Rechtsbestimmung einer bestimmten Person zugewiesen worden sind; die Rechte entstehen schon für den, der früher seinen Willen auf das Okkupierte gerichtet und einseitig darüber disponiert hat. Es entstehen Rechte aus sogenannter Verjährung, Ersitzung auf Grund von formell ungültigen Verfügungen, z. B. von Schenkungen, die nicht angefochten werden, ja infolge von Unrecht, wie dem Unrecht des Diebstahls, das dem, der es begangen, auch einen Besitz verschafft. Es liegt hier überall kein Überlassen, keine Einstimmung mehrerer Willen zu Grunde, sondern ein Wille hat sich bloß in den faktischen Besitz gesetzt, der an sich kein rechtlicher Besitz ist. Aber er geht in einen rechtlichen Besitz über auf Grund des allgemeinen unbestimmten Überlassens, wenn niemand begründete Ansprüche erhebt, sondern alle außer dem Besitzer von dem Gegenstand zurückweichen. Durch den bloßen Willen des Okkupierenden und Besitzergreifenden, auf den man Okkupation und Besitz vom Naturrecht an bis zu Hegel herab hat zurückführen wollen, könnten sie nimmermehr entstehen. Auf dem Beitreten beruht ferner alle Pietät gegen geschichtliches Recht, gegen Gewohnheit und Herkommen in allen Gebieten, z. B. auch gegen die Überlieferungen und Einrichtungen der Kirche. In der letzteren Beziehung gilt es schon, die Worte und Ausdrücke, in welchen die Kirche gewohnt ist ihre Gedanken niederzulegen, nicht in einem beliebig anderen als kirchlichen Sinne zu gebrauchen, und die biblischen Erzählungen der Heilsgeschichte, welche ein gemeinsamer Boden der Verständigung bei den allgemein menschlichen Fragen des Gewissens und des religiösen Bedürfnisses sein sollen, nicht in einem so einseitigen Sinne aufzufassen, daß sie aufhören, einen solchen Boden zu bilden. Hier überall können Verhältnisse vorliegen, die der Abänderung vielleicht gar sehr bedürftig sind. Aber so lange diese nicht auf rechtsgültigem Wege zu stande gekommen ist, sollen die späteren Geschlechter an das Bestehende sich anschließen, und daran festhalten, statt sich willkürlich und leicht-

fertig von ihm loszureißen und es vielleicht in raschem Übergang mit anderem ohne zwingende Notwendigkeit zu vertauschen. So fordert es das Rechtsgefühl, das seiner Natur nach konservativ ist, ohne sich darum notwendigen Verbesserungen zu verschließen; denn man darf es mit der Zähigkeit gedankenloser Gewohnheit nicht verwechseln. Das mit dem Beitreten verbundene Rechtsgefühl muß selbst dann wirken, wenn man in den geschlossenen Kreis einer Privatgesellschaft eintritt. Da soll man auch zuvörderst sich anschließen und einleben, statt sofort das Bestehende umstoßen und umändern zu wollen.

Wie man sich aber eingerichtet und was man als objektives Recht festgestellt hat, ist an sich gleichgültig, wie wir wissen. Man ist schlechthin daran gebunden, also ohne alle Rücksicht auf seinen Inhalt, weil die Rechtsidee rein formaler Natur ist. Allerdings ist das Recht zugleich, wie wir auch schon wissen, für eine Veränderung seines Inhalts stets zugänglich. Mittelbar entscheidet die Rechtsidee indes doch in einem gewissen Umfang über den Rechtsinhalt. Denn wenn man den Streit sicher verhüten will, so muß man schon den Anreiz dazu, der im Inneren liegt, zu vermeiden suchen. Er ist offenbar eine Quelle des Streits, und wenn man sie nicht verschließt, so bleibt der Streit selbst nicht zuverlässig ferne. Es darf darum das, was Recht sein soll, nicht so gestaltet werden, daß im Inneren eine fortdauernde Veranlassung zum Streit zurückbleibt. So ist es aber bei zwingenden äußeren Naturverhältnissen und Naturbedürfnissen, von denen der Wille abhängig ist und die vermöge ihrer physischen, organischen Grundlage fortwährend dahin drängen, daß ihnen Genüge geschieht. Wird der Inhalt des Rechts im Widerspruch mit ihnen festgesetzt, so ist ein fortwährender Widerstreit dagegen die notwendige, in der Natur der Verhältnisse begründete Folge. Man ist zwar an den Inhalt des Rechts gebunden, wenn er einmal zugestanden ist, und es gilt insofern der Grundsatz: volenti non fit injuria. Aber die Verletzung liegt immer sehr nahe, weil der Anreiz dazu fortbesteht, und darum kann in der That ein jeder im Namen der Rechtsidee die Forderung erheben, das Recht solle einen solchen Rechtsinhalt nicht haben. So wäre es mit unserem Leibe und mit den Gliedern und Kräften des

Leibes, wenn man das Recht der Persönlichkeit so bestimmen wollte, wie es anfangs möglich schien, nämlich so, daß sie ohne alle Einschränkung fremder Verfügung überlassen wären, obgleich sie in so naher Beziehung zu uns stehen. Unser Wille würde sich fortwährend dagegen auflehnen. Darum soll man sie aber auch nicht überlassen, wo das Überlassen noch in Frage steht, und man soll es ebenso wenig auf der anderen Seite fordern und annehmen. Daraus folgt: die Sklaverei ist verwerflich, auch wenn sie nicht durch widerrechtliche Gewalt zu stande gekommen ist, sondern auf klarem Zugeständnis und auf einem Vertrage beruht. Das Christentum erkennt allerdings die formelle Gebundenheit an, wenn man einmal überlassen hat, und so ist es recht, weil eine rechtliche Verpflichtung gilt ohne Rücksicht auf ihren Inhalt; es darf also dem Christentum kein Vorwurf gemacht werden. Wo es sich aber de lege ferenda oder mutanda, also um Einführung oder Abschaffung der Sklaverei handelt, muß das Anerkenntnis des Christentums dahin ergänzt werden: es wäre immer besser, das Überlassen fände nicht statt; denn darauf kann kein dauerhaftes, sicheres Recht ruhen. Es drängt ja den Verpflichteten fortwährend zur Auflehnung und im Fall wirklicher Verletzung fällt der Tadel vorzugsweise auf den Berechtigten, der das Recht nicht bloß angenommen hat, sondern es auch festhält, obgleich er es jederzeit aufgeben könnte. Das entspricht jedoch nicht einer wahrhaft rechtlichen Gesinnung, und der Grundsatz: volenti non fit injuria, muß deshalb eingeschränkt werden, wenn ein wahrhaft rechtliches Verhältnis entstehen soll. Es hat in der That ein jeder einen Anspruch auf sein Leben und seine persönliche Freiheit ohne allen Vertrag, ohne alle objektive Rechtsnorm, was man wiederum nicht erwarten sollte, und dem angeborenen Rechte auf beides liegt folglich gewiß ein löblicher Zweck zum Grunde, wenn auch für die Realisation dieses Zweckes ein falsches Mittel gewählt ist. In den Naturverhältnissen und Naturbedürfnissen, an die der Wille gebunden ist, sind gewiß so wenig wirkliche Rechte enthalten, als nach dem Früheren Rechtsgrenzen; wohl aber liegen in ihnen Weisungen, Präsumtionen, wie das Recht seinem Inhalte nach zu gestalten ist, und das wirkliche Recht erhält einen verschiedenen Wert, je nachdem es ihnen mehr oder

weniger entspricht. Allerdings sind die Naturbedürfnisse nicht alle von gleicher Dringlichkeit, und es darf darum nicht für die Befriedigung eines jeglichen Naturbedürfnisses ohne alle Rücksicht auf anderweitige berechtigte Forderungen eine rechtliche Befugnis beansprucht werden. Die Befriedigung von gar manchem Naturbedürfnis läßt sich länger aufschieben, als die des Verlangens nach Nahrung und freier Bewegung, und alle sinnliche Begierde läßt sich einschränken und einen vorübergehenden Zwang anthun. Wo aber ein natürliches Bedürfnis gehemmt wird, dem sonst nichts entgegensteht, bleibt immer ein natürliches Widerstreben zurück, das sich zuletzt auch gegen das Recht kehrt, und auch wo die Hemmung an sich gerechtfertigt erscheint, ist doch Vorkehrung notwendig, daß ein Gegengewicht geschaffen werde, daß z. B. das Begehren sich wenigstens in anderer Richtung leichter befriedige und darin ein Äquivalent für sein Entsagen in der ersteren Beziehung finde; am besten ist es, wenn dafür gesorgt ist, daß auch die sittliche und religiöse Kraft nicht fehlt, die zu willigerem Ertragen einer Hemmung und Beschränkung nötig ist. Wo solche Fürsorge bei dem Entgegenstreben gegen Naturbedürfnisse versäumt wird, entstehen leicht widerrechtliche und auch in anderer Beziehung unsittliche Verhältnisse. Ähnliche Naturverhältnisse begründen den Anspruch eines Volkes auf das Land, das es bewohnt und in dem es heimisch ist. Keine andere Nation sollte darauf Anspruch erheben und das Volk aus seiner Heimat verdrängen, wie es z. B. in der Zeit der Völkerwanderung geschah. Es würde dadurch sehr leicht schon in Bezug auf die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse in eine bedrängte Lage geraten, welche zum Widerstreben gegen die Anerkennung des neuen Rechtsverhältnisses verleitete. Es wirkt hier aber auch noch ein psychisches Gesetz, an das sein Wille als eine Art des geistigen Geschehens gebunden ist und das sich schon bei dem Einzelnen geltend macht. Mit Gegenständen, mit denen wir lange und vielleicht von früher Jugend an verbunden waren, mit denen wir uns eingehend beschäftigt haben, und in denen wir folglich unsere eigene geistige Thätigkeit und ein Spiegelbild von unserem Selbst wiederfinden, wachsen wir geistig zusammen, und es fällt uns dann sehr schwer, uns

davon zu trennen. Wird es uns aber doch zugemutet, so bleibt ein Widerstreben bei uns zurück. So ist es schon bei Haus und Hof, wenn man von frühester Jugend an darin gelebt hat und mit den dazu in Beziehung stehenden Personen auf's innigste verschmolzen ist; darin wurzelt das Heimatsgefühl, die Grundlage der Vaterlandsliebe. So ist es sogar mit einem Buche, das man gründlich studiert hat, und zu dem man oft zurückgekehrt ist. So wächst auch ein Volk mit dem Grund und Boden zusammen, den es bewohnt und bearbeitet hat. Dasselbe psychische Gesetz wirkt schon dann, wenn jemand seine Kraft und vielleicht seine angestrengte Kraft, seinen Fleiß und seine Geschicklichkeit darauf verwendet hat, daß ein Produkt seiner Arbeit zu stande komme. Er erwirbt dann auch Anspruch auf den Besitz des Produkts und auf seine Disposition darüber. Der Arbeiter soll die Früchte seiner Arbeit ernten, wie Rousseau in seinem Emil auf poetische Weise ausführt, und es darf folglich nicht so mit ihm verfahren werden, wie der Teufel in einem Rückert'schen Gedichte mit dem arabischen Bauern verfährt. Jener bedingte sich in einem Vertrage von dem Felde, das dieser bestellt hatte, als seinen Anteil die obere Hälfte aus, wenn er den Anbau von Korn und Weizen, und die untere Hälfte, wenn er den Anbau von Rüben erwartete, und der Bauer darauf Hoffnung zu machen schien. Es trat auch hier ein, was bei Nichtbefolgung einer Rechtspräsumtion so leicht einzutreten pflegt: eine Rechtsverletzung von seiten dessen, dem die Rechtspräsumtion zu gute kommen sollte. Der Teufel wurde betrogen, es war also sogar eine mit Unbilligkeit verbundene Rechtsverletzung. Selbst wenn jemand fremden Stoff ohne absichtliche Rechtsverletzung, also bona fide bearbeitet, geformt hat, in der Einbildung, es sei sein eigener Stoff, sollte seine Leistung eine Anerkennung finden, wie sie ihr wirklich zu teil wurde sowohl nach dem sogenannten jus formationis innerhalb des Naturrechts in der Form eines angeblichen ursprünglichen Rechts, als nach den Bestimmungen des römischen Rechts.[1]) Besonders war es das ältere germanische Recht, welches das Eigentum mit Rücksicht auf die daran gewendete

---

[1]) Ziller, „Über die von Puchta u. s. w.“ 3. Kap., 12. Anm.

Arbeit zu gestalten suchte. Ähnliche Ansprüche sollten immer anerkannt werden in der Form des litterarischen oder künstlerischen Eigentums oder des Schutzes von Erfindungen; andere haben keinen Anspruch auf Verfügung über das Produkt unserer Arbeit. Es fällt aber auch von jeder Persönlichkeit ein Bild nach außen in den Gesellschaftskreis, dem er angehört; sie erscheint so in der Mitte von andern in bestimmter Weise. Das Bild gehört nun gewiß keinem andern zu als demjenigen, dessen Bild es ist; denn Original und Bild stehen in einem festen, unauflösbaren Naturverhältnis zu einander. Dem, dessen Bild es ist, muß es also auch überlassen bleiben, wie er sich nach außen hin darstelle. Kein anderer darf statt seiner über sein Bild beliebig disponieren, keiner darf es vollends verunstalten oder verunreinigen durch ein falsches Zeugnis, das er ablegt, d. i. keiner darf den andern verleumden oder in ähnlicher Art verunglimpfen, und eine Art der Verleumdung ist es schon, wenn man Schlechtes bloß mutmaßt bei einem andern, ohne es also auf unmittelbar Gegebenes oder auf bewiesene Thatsachen zurückführen zu können. Schon hier gilt der Grundsatz des römischen Rechts: quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Ein jeder ist deshalb auch dem andern Ehrerbietung schuldig, d. i. er hat das Urteil der Ehre, das über dessen Bild ergeht, anzuerkennen, so lange er nicht darthun kann, daß es falsch ist, und da, wo ihm im Handeln dazu Veranlassung gegeben ist, hat er seiner Anerkennung den entsprechenden Ausdruck zu geben. Ein anderes psychisches Gesetz, das zu einer Rechtspräsumtion Veranlassung giebt, ist dieses: die Akkommodation an einen fremden Willen, wie sie z. B. auch die Leibeigenschaft mit sich bringt, führt stets einen Zwang für den eigenen Willen herbei, der an sich ungern ertragen wird, und darum ist sie wenigstens nicht zu fordern, wo sie nicht durch die Koexistenz des Menschen mit Notwendigkeit geboten ist. Vielmehr ist dem Streben eines jeden, der nicht erst, wie in der frühen Jugend, in die Gesellschaft hineinwächst, sondern schon ein wirkliches Glied derselben ist, volle Freiheit der Bewegung zu gestatten, also Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Freiheit der Wissenschaft, Preßfreiheit, Versammlungs- und Redefreiheit, ebenso aber auch den einzelnen Lebens-

kreisen, Selbstverwaltung und Selbstregierung, freie Bewegung z. B. der Schule, wie der Kirche, soweit sich nicht nachweisen läßt, daß daraus Unrecht, Übelthat oder irgend ein Widerstreit zu idealen Forderungen im einzelnen Fall hervorgeht, wie es z. B. durch Intoleranz, Gewaltthat, Verleumdung, Störung der friedlichen Ordnung und Aufreizung geschieht. Was hier gefordert wird, sind solche gesellschaftliche Zustände der bürgerlichen Freiheit, wie sie in der Entwickelung der Gesellschaft seit dem Mittelalter und ganz besonders seit der ersten französischen Revolution angestrebt werden. Zu den angeführten beiden Gesetzen, dem des geistigen Verwachsenseins mit Teilen der Außenwelt, wie denen der freien Bewegung, steht aber der Kommunismus in Widerspruch, der alles Privateigentum aufhebt und die Befriedigung der gewöhnlichsten Lebensbedürfnisse nach obrigkeitlicher Anordnung zu regeln sucht. Er geht wohl von einem Gesichtspunkte des Wohlwollens aus, indem er dafür zu sorgen sucht, daß jedem Gliede der Gesellschaft ein sicherer Anteil am Lebensgenuß zu teil werde, und das ist um so mehr gerechtfertigt, wenn er die Mittel dazu durch seine Arbeit wirklich geschaffen hat; denn nach der schon erwähnten Rechtspräsumtion soll ja ein jeder auch die Früchte seiner Arbeit ernten. Diesen Forderungen entspricht allerdings unsere soziale Rechtsordnung noch sehr wenig. Soll jedoch das Privateigentum überhaupt aufgehoben und soll nicht bloß einem jeden das, worüber er frei disponieren darf, nach obrigkeitlicher Anordnung zuerteilt, soll auch die Disposition selbst nach solcher Anordnung geregelt werden, so vergißt man, daß ein jeder mit dem, worauf er seine Bemühung und Arbeit gewendet hat, geistig zusammenwächst und in seiner Seele unwillkürlich das Bestreben sich entwickelt, darüber nach eigener Wahl und Entscheidung zu verfügen. Man vergißt, ein jeder beansprucht eine vom Einfluß der öffentlichen Beamten möglichst unabhängige Lebensstellung und Lebensführung, in der er sich selbst darstellen kann, nach den Worten des Dichters:

„Es liebt ein jeder,
Frei sich selbst zu leben nach dem eigenen Gesetz.“
(Braut von Messina),

während er bei einer kommunistischen Lebenseinrichtung allüberall sich

an fremde Willen akkommodieren soll. Überdies tritt das Streben nach Privateigentum und eigener freier Bewegung bei jedem um so stärker hervor, je höher er in der Bildung steht und je reicher seine Bildung ist. Um so unerträglicher ist es, wenn er gar nichts sein eigen nennen darf und er in allem der Bevormundung unterworfen ist. Kommunistische Gesellschaftszustände vertragen sich deshalb auch nur mit Unbildung. Durch die Verwerfung des Kommunismus ist aber die höchst zufällige Verteilung des Eigentums keineswegs gerechtfertigt, wie sie immer entsteht, wo das Eigentum sich nur unter dem Gesichtspunkt der reinen Rechtsidee ohne alle Rücksicht auf den besonderen Rechtsinhalt bildet; eine solche Verteilung des Eigentums gewährt schon nicht einem jeden einen sichern Anteil am Lebensgenuß, wie es das Wohlwollen fordert, und nicht einmal einen solchen, den er deshalb beanspruchen darf, weil er die Mittel dazu sich selbst erarbeitet hat. Diesen Forderungen sucht aber die sozialistische Einrichtung des Eigentums, wie sie Rodbertus entworfen hat, entgegenzukommen; darauf werden uns andere gesellschaftliche Ideeen zurückführen.

Hier haben wir in Bezug auf die Maßregeln zur Verhütung des Willenstreites nur noch einen Gesichtspunkt aus einander zu setzen, auf den auch die letzten Betrachtungen hinweisen. Es ist dieser: zu den geistigen Kräften, welche das menschliche Wollen und mittelbar auch den Inhalt des Rechts bestimmen, gehören in einem gewissen Umfang immer die ethischen Ideen selbst. So weit sie dem Einzelnen und den Gesellschaftskreisen zum Bewußtsein gekommen sind, empfindet man es als ganz unerträglich, wenn der Inhalt des Rechts zu ihnen in Widerspruch steht, wie nach dem Vorigen das Eigentum zum Wohlwollen. Es wird deshalb auch von den übrigen Ideen aus die Anforderung an den Inhalt des Rechts erhoben, daß gewisse vernünftige Lebenszwecke dabei ins Auge gefaßt werden sollen; es entstehen also von ihnen aus wiederum zwar nicht sofort rechtliche Ansprüche, wohl aber praesumtiones juris, d. i. Postulate, Ansprüche darauf, wie der Inhalt der Rechtsbestimmungen zu gestalten ist, und das objektive Recht erlangt wieder einen höheren oder geringeren Wert, wenn es den Anforderungen mehr oder weniger entspricht. In verschiedenen Zeiten, bei ver-

schiedenen Völkern, infolge historischer Entwickelungen ist auch bald diese, bald jene Idee, bald diese, bald jene Richtung innerhalb einer einzelnen Idee, wie wir an einzelnen Beispielen weiterhin sehen werden, mehr in den Vordergrund getreten und von besonderem Einfluß auf die Rechtsbildung gewesen; ebenso hat auch bald dieses, bald jenes, sei es physisches, sei es geistiges, wenn auch nicht gerade sittlich-geistiges Naturverhältnis, bei der Ausbildung und Gestaltung des Rechtsinhaltes mehr oder weniger Beachtung gefunden, und begreiflicher Weise hat diese Verschiedenartigkeit in der Gestaltung des Rechtsinhalts wiederum zu der bekannten Vorstellungsweise, als ob die ethischen Fundamentalbestimmungen selbst wandelbar seien, sehr viel beigetragen. Die Rechtsbildung darf niemals hinter dem allgemeinen Bildungszustand und den sittlichen Anforderungen, die innerhalb einer Gesellschaft und eines Volkskreises an den Inhalt des Rechts gemacht werden, zurückbleiben, und sie muß sich auch den Umwandelungen, die darin eintreten, immer anpassen. Sonst bildet sich bei den Willen, die auf einem höheren Bildungsstandpunkte und auf einer höheren Stufe des sittlichen Bewußtseins stehen, ein Widerstreben gegen die Rechtsordnung aus, das zuletzt diese selbst gefährdet. Daraus folgt zugleich, daß sich die Rechtsphilosophie von dem Ganzen der Ethik nicht absondern darf, wie es bei Kant und noch mehr bei Fichte geschah; denn sonst fehlt die wissenschaftliche Durchbildung der Rechtsverhältnisse nach der Seite der übrigen Ideen. In der Wirklichkeit tritt indes der Fall sehr leicht ein, daß das Recht hinter der allgemeinen Bildung und dem sittlichen Bewußtsein der Zeit zurückbleibt. Denn seine objektiven Normen gelten doch der Zukunft, sie regeln das zukünftige Verhalten der Menschen, insoweit sollen sie Dauer haben, und sie lassen sich ohne allgemeine Einstimmung der beteiligten Willen, ohne die Zustimmung ihrer Repräsentanten gar nicht gültig umgestalten; an einer solchen Einstimmung fehlt es aber oft gar sehr, weil die Menschen nur zu oft von undurchgebildeten Meinungen sich beherrschen lassen, die sich nicht zuverlässig vereinigen. Daher besitzen Rechtsnormen notwendig eine gewisse Zähigkeit, d. i. eine Tendenz zu beharren, und so kann es geschehen, daß ein rohes Recht aus einer ungebildeten Zeit hinüberreicht in eine gebildetere

Zeit, die über die rohe und dürftige Gestalt des Willens und Lebens, welche im Rechte vorausgesetzt wird, längst hinausgekommen, in eine Zeit, in der auch das sittliche Bewußsein über den Inhalt des Rechts längst hinausgekommen ist. Das Recht pflanzt sich dann nach den Worten des Dichters wie eine ewige Krankheit fort, und das läßt sich nicht anders, als gerade dadurch vermeiden, daß die gegebenen und historischen Verhältnisse eines Volks, die psychischen, sittlichen, religiösen so gut, wie die physischen, mehr Einfluß auf den Inhalt des Rechts gewinnen. Diese Verhältnisse müssen auch einen immer größeren Einfluß gewinnen, wenn das Leben mannigfaltiger wird, die Kultur steigt und das moralische Bewußtsein kräftiger und freier sich ausspricht. Wird den Präsumtionen dann nicht genügt, so ist die Gefahr noch größer, daß die Willen in Widerstreit mit dem Rechte geraten. Das gilt auch auf religiösem Gebiete. Der sogenannte Symbolzwang, d. i. die rechtliche Gebundenheit der Glieder der Kirche an die Symbole der Gemeinschaft, die für dieselben an sich selbstverständlich ist und die schon in der Form der Pietät anerkannt werden muß, wird trotz des im Wesentlichen ewig gültigen objektiven Inhalts der Symbole immer drückender werden, wenn es nicht gelingt, diesem Inhalt eine bessere begriffliche Formulierung zu geben, als er vielfach hat, eine Formulierung, die dem herrschenden Begriffssystem entspricht. Das neuere positive Recht faßt aber alle jene Anforderungen, die zu Rechtspräsumtionen werden, unter dem Namen der Natur der Sache, das römische unter dem schon früher angeführten Namen der aequitas zusammen, die bereits Aristoteles unter dem gleichbedeutendem Namen der ἐπιείκεια als notwendig zur Ergänzung des Rechts ansah, namentlich soweit die allgemeinen Bestimmungen des positiven gesetzlichen Rechts die konkreten Fälle des Lebns nicht erreichten, und folglich einer Ergänzung bedurften; auf die besonderen Gründe, welche bindend für die Willen sind, wurde freilich meist nicht näher eingegangen. Die historische Rechtsschule hat auch hier das Verdienst, ihre Aufmerksamkeit auf jene Verhältnisse und deren besondere Natur gerichtet zu haben, wie es schon H. Grotius that, der namentlich erkannte, daß der Inhalt des Rechts von andern Ideen abhängig sei. Wenn auf die vorhandenen natürlichen und

geschichtlichen Verhältnisse und auf die Forderungen, die von den Ideen ausgehen, nicht Rücksicht genommen wird, so kann es für ein bestimmtes Zeitbewußtsein, für einen bestimmten Bildungsstandpunkt des Volks leicht dahin kommen, daß summum jus summa injuria zu sein scheint, oder es scheint auch, als ob es durchaus von unserem Belieben abhänge, was Recht sein solle, und als ob sich alle Verträge ganz willkürlich abschließen und ebenso willkürlich wieder auflösen lassen. Das nahm man im Naturrecht z. B. auch bei dem Staatsvertrag und dem Ehevertrag an, obwohl die Glückseligkeit der falschen eudämonistischen Vorstellungsweise gemäß dazu verpflichten sollte, sie einzugehen, und obwohl es für das Wohlbefinden gewiß nicht gleichgültig ist, welchen Inhalt sie haben. Man sah nun später wohl ein, in solchen Verhältnissen, wie es die des Staats, der Ehe sind, könne doch nicht die reine Willkür entscheidend sein, ihre eigene Natur und die Rücksicht auf die Ideen fordern in der That eine bestimmte und dauernde Gestaltung; aber man verfiel dann vielfach in den früheren entgegengesetzten Fehler, daß man annahm, solche Verhältnisse ließen sich überhaupt gar nicht vertragsmäßig gestalten. In Wahrheit lassen sie sich nur nicht in der Form eines obligatorischen Rechtsverhältnisses, also wie ein Kauf, wie eine Miete gestalten. Ohne Rücksicht auf die gegebenen und historischen Verhältnisse, ohne Rücksicht auf die von den Ideen ausgehenden Forderungen, fehlt es überdieß an einem Prinzip für die Fortbildung des Rechts. Man denkt dann gar nicht mehr daran, was in einer bestimmten Lage Recht sein sollte, sondern bleibt auf dem einseitigen juristischen Standpunkte stehen, indem man sich bloß an die allgemeinen formellen Rechtsgrundsätze hält und außerdem nur fragt: was muß geschehen, wenn dieses oder jenes Recht ist? Statt aber zur Bildung des Rechts nach den gegebenen und historischen Verhältnissen und den Anforderungen der Ideen innerhalb jener Verhältnisse anzuhalten, stellten Kant und das Naturrecht nach Grotius ohne alle Rücksicht darauf allgemeine Rechtsgesetze auf, und das letztere gewöhnlich deshalb, weil alle Menschen wegen des allgemeinen Triebes der Selbsterhaltung als gleich angenommen wurden, Kant dagegen wegen ihrer Gleichheit in Bezug auf das Urrecht der Persönlichkeit und der subjektiven

Freiheit.[1]) Die Gesetze sollten wirkliche Geltung haben. Sie sollten durch das positive Recht nur modifizierbar und spezieller auszuführen sein, seit Rousseau sollten sie sogar unveräußerlich sein. Ja sie sollten die absolut beste und allgemeingültige Rechtsordnung für alle Zeiten und jede Volksgemeinschaft bilden. In Wahrheit vermag die Rechtsphilosophie nur die allerallgemeinsten und eben deshalb auch noch sehr unbestimmten Zielpunkte und Richtungen der Rechtsbildung nachzuweisen. Die Ausbildung der Rechtsordnung selbst muß in Bezug auf die Spezialisierung der allgemeinen Präsumtionen der Psychologie der Gesellschaft und in Bezug auf die Durchführung der speziellen Präsumtionen dem positiven Rechte überlassen bleiben, weil dabei die besonderen Verhältnisse der Rechtsgesellschaft entscheidend sind. Eben deshalb kann es auch nicht eine einzige beste Rechtsordnung geben, sondern für jede besondere Lage giebt es eine beste Rechtsordnung, und sie ist dann vorhanden, wenn ihr Inhalt sich den besonderen Verhältnissen der den Willen bestimmenden Naturgesetze genau anschließt, und jedes Moment dabei nach seinem eigentümlichen Gewichte aufgefaßt wird, alle Momente aber in ein zusammenstimmendes Verhältnis gebracht werden. Daraus folgt allerdings zugleich: die Rechtsordnung ist nicht schon dann vorhanden, wie Hegel glaubt, wenn eine Gesellschaft in den bestimmten Lebensverhältnissen sich befindet. Die Rechtsordnung muß vielmehr erst in Angemessenheit dazu gebildet werden, und die Angemessenheit kann sehr verschiedene Grade haben. Daher kann es nicht bloß nach Zeit und Umständen sehr viele beste Rechtsordnungen geben, sie sind auch ihrem Gesamtwerte nach sehr verschieden. Die Rezeption eines fremden Rechtes kann nur durch Anpassung an das heimatliche Recht geschehen, und dabei ist ein Zwang für das letztere nicht zu vermeiden, so lange die Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Rechtsanschauungen nicht erkannt und bei den einzelnen Rechtsverhältnissen konsequent durchgeführt wird. Die Rezeption des römischen Rechts durch die zivilisierten Nationen Europas und ihre Verzweigungen außerhalb

[1]) So auch Puchta, s. Ziller „Über die von Puchta u. s. w." 1. Kap., 2. Abschnitt.

des Erdteils, die auch in den neueren Rechtsbüchern immer noch fortwirkt, ist aber vornehmlich, also abgesehen von den besonderen Umständen, die dabei begünstigend wirkten, durch den überwältigenden Eindruck des überwiegend allgemeingültigen Charakters der römischen Rechtsprinzipien zu stande gekommen.[1])

Nunmehr wollen wir auch die zweite Hauptreihe der die Rechtsgesellschaft begründenden Maßregeln durchlaufen, nämlich die Reihe der den Streit schlichtenden Maßregeln. Denn so sehr der Rechtsverletzung vorgebeugt sein mag, namentlich auch durch Ausbildung des objektiven Rechts, wenn es also auch nicht an solchem Recht fehlt, so bleibt doch die Rechtsverletzung schon deshalb immer möglich, weil die Begehrlichkeit durch die objektive Rechtsnorm, die an sich etwas Gedachtes und Ideales, eben deshalb aber Machtloses ist, nicht notwendig gehemmt wird. Indes trotzdem wären keine Maßregeln zur Schlichtung des Streits notwendig, wenn auf der Seite des Verletzten eine so weit gehende Friedfertigkeit vorhanden wäre, die überall, wo das Recht gebeugt würde, bereit wäre, nachzugeben und zurückzuweichen oder wenigstens das objektive Recht in entsprechender Weise abzuändern. Und gewiß wäre es am besten, wenn überhaupt nicht gestritten würde. Bei an sich gleichgültigen und wertlosen Gegenständen ist auch das Nachgeben um des Friedens willen ohne Zweifel Pflicht, zumal wenn durch den Zwiespalt ein notwendiges und würdiges Gemeinschaftsleben gestört wird. Jedoch ein unbedingtes, schlechthiniges Nachgeben ist sicherlich nicht geboten. Ihm steht entgegen, daß oft die Gegenstände des Streits absolut wertvoll sind. Sie müssen deshalb verteidigt, an ihnen muß festgehalten werden. Von ihnen loszulassen, würde die innere Freiheit verbieten, und für solche Fälle hat Christus selbst, der sonst die am weitesten reichende Friedfertigkeit empfiehlt, ausdrücklich erklärt, daß er auch das Schwert gebracht habe und Unfrieden bis in die engsten Kreise hineintrage. Damit ist freilich der Vorwurf wegen des Streits nicht zum Schweigen gebracht; denn da die Rechtsidee ein ethisches Prinzip ist, so bleibt der Grundsatz immer bestehen, es wäre doch am

[1]) Ziller „Über die von Puchta u. s. w.“ 2. Kap., 18. Abschn.

besten, wenn nicht gestritten würde. Der Vorwurf wegen des Streits verteilt sich jedoch auch hier nicht immer gleichmäßig auf die Streitenden. Er fällt oft wieder vorzugsweise und vielleicht ausschließlich auf eine Seite, wenn der gegenüberstehende Wille in eine solche Lage gebracht worden ist, daß er um der innern Freiheit willen nicht nachgeben darf. Dazu kommt noch ein hier nur anzudeutender psychologischer Grund: wenn man allen willkürlichen Forderungen und Handlungen weichen wollte, so würde die Begehrlichkeit viel zu sehr gereizt, die Zügellosigkeit der Willkür viel zu sehr befördert werden. Es würde dahin kommen, daß diejenigen, die Streit und Unrecht nicht scheuen, glauben könnten, sie dürften sich alles erlauben, und sie vermöchten alles durchzusetzen. Es könnte dann die Realisation der Rechtsidee überhaupt gefährdet werden, und die Rechtsidee selbst, die sonst den Frieden predigt, muß folglich zum Widerstand auffordern. Es ist das wieder ein Fall, wo die Rechtsidee bei oberflächlicher Auffassung mit sich selbst in Widerspruch zu sein scheint. Aber wir wissen auch schon, nicht bloß Rechtsverletzungen geben zu Willenskollisionen, die geschlichtet werden müssen, Veranlassung, sondern schon zweifelhaftes Recht und absichtslose Kollision der Rechte von verschiedenen Willen, wie bei einem Besitz bonae fidei. Man weiß dann nicht zuverlässig, was hier Rechtens ist und wie weit das Recht jedes Einzelnen reicht. Der Streit ist dann zwar noch nicht ausgebrochen, aber er droht, und doch ist er durch eine unmittelbare Verständigung der Willen nicht beizulegen, so bereitwillig sich diese auch zur Verständigung zeigen mögen. Sie bedürfen einer Entscheidung, die sie nicht selbst geben können. Alle Maßregeln nun, die auf Ausgleichung von Willenskollisionen berechnet sind, treffen darin zusammen; der schon ausgebrochene oder erst drohende Streit der Willen muß in einen Prozeß d. i. Rechtsstreit verwandelt werden; denn das ist, wie der theoretische, wissenschaftliche Streit, kein Streit der Willen, sondern eine unbefangene und unparteiische, also streng objektive, willenlose Untersuchung und Entscheidung der Streitsache nach Gründen der objektiven Wertschätzung sowohl, wie nach Gründen der gegebenen Naturverhältnisse, die bei der rechtlichen Beurteilung beachtet werden müssen. Die Vorstellung

eines Kampfverhältnisses in der Form des Angreifens und Abwehrens, woran man bei dem Prozeß gedacht hat, ist ihm völlig fremd. Sie ist hergenommen z. B. von einem Kriege, der freilich ein wirkliches Kampfverhältnis darstellt. Aber nicht jeder Krieg ist ein gerechter Krieg, und er ist das immer nur trotz des Kampfverhältnisses. Im Rechtsstreit müssen die Parteien immer die Pflicht fühlen, sich mit einander zu verständigen. Das subjektive Recht, das eine Partei behauptet oder verteidigt, mag deshalb noch so klar scheinen, man muß bereit sein, sich auf die Klage einzulassen, man muß auf die Einwendungen (Einreden) der andern Partei eingehen, man muß selbst Bitten und Wünsche des Beklagten, z. B. in Bezug auf eine Verlängerung der Zahlungsfrist, ruhig anhören; denn es steht nichts im Wege, daß nicht ein abgeändertes objektives Recht unter den Parteien verabredet werde, wo nicht, wie bei einem Wechsel, Verhandlungen vor Erfüllung der übernommenen Verpflichtung ausdrücklich ausgeschlossen sind. Das erste Notwendige ist hier, daß von beiden Teilen eine für den Rechtsstreit dem Begriffe nach im voraus bestimmte richterliche Autorität anerkannt werde, welche die Verhandlungen über die Streitsache und die dazu gehörigen Nebenumstände formell leitet, so in Bezug auf die Zeit und die Art der Verhandlungen, in Bezug auf die Vornahme der erforderlichen prozessualischen Handlungen und die Kundgebung der notwendigen Willensäußerungen von seiten der Parteien, eine Autorität, welche auch die aus dem verabredeten objektiven Rechte, aus Zugeständnissen, Beweisen, Nichteinlassung auf die Streitfrage abzuleitenden Folgerungen zieht, eine Autorität, welche beides, die formelle Leitung und das Ableiten der Folgerungen, auf Grund allgemeingültiger Rechtsbestimmungen und nach Ausscheidung und Fernhaltung alles Frembartigen und Ungehörigen vollbringt. Die Autorität muß aber alle Garantieen bieten, daß sie wirklich streng unparteiisch urteile und handele, und namentlich für jede Art der Beeinflussung von außen her unzugänglich sein werde, möge diese nun, wie man sagt, von unten oder von oben herstammen; dort könnte ja z. B. die herrschende Strömung der Volksmeinung einen Einfluß gewinnen, wie es bei Prozessen, welche in die Interessen der Tagesfragen eingreifen, so

leicht geschieht, hier könnte z. B. eine sogenannte Kabinets- oder Ministerjustiz entstehen, wenn die Garantieen wegen der Unparteilichkeit nicht vollständig wären. Bei dem Richter muß dies, wie gesagt, vorausgesetzt werden können. Er muß jedoch durchaus nicht gerade ein Beamter der Gesellschaft, ein öffentlich angestellter Richter sein. Die Möglichkeit muß immer anerkannt werden, daß die Parteien sich dahin vereinigen, die Entscheidung einem von ihnen gemeinsam zu bestellenden Schiedsrichter zu überlassen, bei dem gleichfalls Unparteilichkeit und außerdem vielleicht noch die genaueste Kenntnis der einschlagenden speziellen Verhältnisse präsumiert wird. Indes auch bei dem öffentlich bestellten Richter darf die richterliche Thätigkeit nicht im Auftrag der Gesellschaft und kraft der dadurch dem Richter auferlegten Pflicht beginnen, obgleich die Gesellschaft bei Rechtsverletzungen sowohl wie bei zweifelhaften Rechtsfragen infolge des allgemeinen Beitretens der Gesellschaftsglieder zu dem unter Einzelnen festgestellten Rechte immer selbst mit beteiligt ist, also ein Interesse daran hat, daß die Sache vor ein richterliches Forum gebracht wird, und obgleich sie es immer für eine moralische Ehrensache halten sollte, daß in ihrer Mitte Recht und Gerechtigkeit walte. Trotzdem keine Anstellung des Rechtsstreits, kein Einschreiten des Richters ex officio. Es liegt gerade in der Natur der Zivilrechtsstreitigkeiten, daß der richterlichen Untersuchung der Antrag einer Partei, die Klage, vorausgeht; denn statt einen Prozeß zu beginnen, könnte man ja auch nachgeben und zurückweichen wollen, was an sich, wenn sonst nichts entgegenstände, immer das Beste wäre. Darüber, ob das eine oder andere geschehen soll, muß man folglich immer zuvor sich entschieden haben, ehe die richterliche Thätigkeit beginnen kann. Es muß also der Grundsatz gelten: ne procedat judex ex officio. Ja noch während des Rechtsstreits steht einer jeden Partei der Akt der Willkür, daß sie von der Verfolgung oder Bekämpfung eines Rechtsanspruchs zurücktritt, vollkommen frei, weil damit der Rechtsstreit auf's einfachste geschlichtet ist. Der Beginn, wie die Fortsetzung des Prozesses kann also nicht wider den Willen der Parteien erfolgen. Es kann auch von beiden Seiten eine teilweise Nachgiebigkeit stattfinden, indem die Privatwillen sich vergleichen

und durch freiwillige Vereinbarung den Rechtsstreit beseitigen. Kommt es aber zum Rechtsstreit, so ist dabei das Streitobjekt immer nur in den Grenzen aufzufassen, welche durch die in der Klage und den Verhandlungen darüber ausgesprochenen Privatwillen gezogen sind. Über diesen Umfang des Streitobjekts darf der Richter nicht hinausgehen, da es nur darauf ankommt, daß sich die Streitenden mit einander vertragen, und nicht etwa darauf, wie nach der Meinung des Richters der Inhalt der Übereinkunft beschaffen sein sollte, selbst wenn es an sich die bessere Meinung wäre. Ne eat judex ultra petita partium, heißt es also. Im übrigen ist alle Willkür der Parteien bei der Abwägung und Entscheidung des Rechtsstreites ausgeschlossen. Diese ist vielmehr ausdrücklich der richterlichen Thätigkeit überlassen, und das Überlassen tritt im altrömischen Prozeß mit großer Förmlichkeit hervor. Am allerwenigsten darf die Willkür der Selbsthilfe hervortreten und eigenmächtig in fremdes Recht hinübergreifen, um sich, wie man sagt, selbst Recht zu schaffen; das ist ja, wie wir wissen, unmöglich. Selbst das sogenannte Notrecht außerhalb der gerichtlichen Sphäre, z. B. bei einem rechtswidrigen Angriff auf unser Leben, ist nur als das geringste der hier möglichen Übel da anzuerkennen, wo es keinen besseren Schutz gegen die Beugung des Rechts giebt, und es muß deshalb auf die allerengsten Grenzen beschränkt werden. Es muß aber nicht bloß gegen die Willkür der Parteien, sondern, wie schon gesagt, auch gegen die Privatwillkür des Richters ein genügender Schutz vorhanden sein. Eine Garantie der Unparteilichkeit wird z. B. darin gefunden, daß die richterliche Thätigkeit, soweit es keine schiedsrichterliche ist, der das Vertrauen der Parteien schon entgegenkommt, als eine besondere gesellschaftliche Funktion betrachtet wird, die nicht zusammenfällt mit der Funktion der Obrigkeit im allgemeinen, sei es auch die höchste, wie es im älteren deutschen Reich der Kaiser selbst war. Der richterlichen Autorität gebührt die vollste Selbständigkeit, sie muß unabhängig von allen Maßnahmen und Rücksichtsnahmen sein, die der richterlichen Thätigkeit fremd sind, und wenn sie nicht eine selbständige gesellschaftliche Funktion ist, ist das nicht zuverlässig erreichbar. Nächst dem wird der Schutz vor allem in dem streng gesetzmäßigen,

weil durch das allgemeine objektive Recht vorgeschriebenen, und eben deshalb der Willkür des Richters entzogenen Fortschritt der Untersuchung und Entscheidung gefunden, der unter dem Namen der Prozeßform bekannt ist. Ihre Zweckmäßigkeit muß freilich zum Teil auch nach andern als unmittelbar rechtlichen Gesichtspunkten erwogen werden, der Prozeß darf z. B. nicht mit übermäßigen Opfern für die Parteien verbunden sein, seine Formen müssen sich mit einer gewissen Würde und Feierlichkeit umgeben, die auf den Ernst der Verhandlungen hinweisen und ein lebendigeres Bewußtsein der Pflicht bei allen Mitwirkenden anregen. Weiter wird ein Schutz gegen die Willkür des Richters in der zweckentsprechenden Einrichtung der Gerichtsform gefunden, die allerdings ebenso, wie die Prozeßform, auch noch nach andern als rein rechtlichen Gründen zweckentsprechend sein muß. Es handelt sich hier darum, ob das Gericht mit Einzelrichtern oder Richterkollegien zu besetzen ist oder ob beides stattfinden soll, jedes etwa für bestimmt abzugrenzende Kreise der Rechtsstreitigkeiten. Ferner ob und wie verwickelte und schwierige Rechtsstreitigkeiten von mehreren selbständigen Gerichten nach einander zu untersuchen sind in verschiedenen Instanzen. Und ob die Leitung der Verhandlung von der Urteilsfällung zu trennen ist, wie im älteren deutschen Gerichtswesen. Es fragt sich, ob mit den berufsmäßigen Richtern auch solche Mitglieder der Gerichte zusammenwirken sollen, die nur die allgemeine gesellschaftliche Rechtsüberzeugung vertreten, wie die altdeutschen nicht rechtsgelehrten Schöffen, die aber durch ihre Teilnahme an der Rechtsprechung bekunden konnten, daß Recht und Unrecht nach der allgemeinen Rechtsüberzeugung abgemessen werde, und es muß eventuell festgestellt sein, wie ein solches Zusammenwirken zu gestalten ist, wenn es überhaupt der Untersuchung und Entscheidung angemessen scheinen sollte. Weiter handelt es sich darum, in wie weit öffentlich-mündliche oder schriftliche Verhandlungen unter Beihilfe von Rechtsanwälten oder ohne deren Beihilfe oder auch durch Rechtsanwälte allein statt zu finden haben. Und was das für Detailfragen mehr sind. Das Recht ist nun zwar keineswegs, wie wir wissen, mit Zwangsbefugnis zu identifizieren, und es ist geradezu unmoralisch, wenn ich bei meinem Rechtsuchen

vor Gericht in erster Linie an die Nötigung denke, durch die der Gegner meinem, wenn auch berechtigten Willen unterworfen werden soll, statt an die Herstellung oder Wiederherstellung eines friedlichen Verhältnisses mit meinem Gegner zu denken. Indes die Rechtsgesellschaft, in deren Namen und Auftrag der öffentliche Richter seinen autoritativen, gebietenden Einfluß durch Aufstellung einer neuen rechtlichen Norm, einer Richtschnur für die Parteiwillen, ausübt, kann recht wohl Veranlassung haben, ein Zwangsrecht zu errichten d. i. Gewaltmaßregeln zum Schutz des Rechtes einzuführen, die im Fall des Widerstandes zum Zwang werden. Das Bedürfnis entsteht schon bei der Aufstellung der Maßregeln zur Verhütung des Streites. Es sind doch objektive Normen notwendig, zu deren Aufstellung eine vollständige Einstimmung der Gesellschaftsglieder erforderlich ist. Es ist jedoch vorauszusehen, daß die Einstimmung sich nicht ganz erreichen läßt; eine Ergänzung der Einstimmung ist deshalb sehr wünschenswert. Man verabredet daher z. B., daß bei Meinungsverschiedenheiten Stimmenmehrheit, bei Stimmengleichheit die Stimme des Leiters der Versammlungen entscheiden soll, und in der letzteren Bestimmung mag man zugleich die Tendenz erblicken, daß die Stimmen eigentlich gewogen werden sollten. Die Dissentierenden haben sich nun jeder solchen Entscheidung zu unterwerfen, und das ist schon ein Zwangsrecht. Noch viel dringender ist aber das Bedürfnis der Einrichtung von Zwangsmaßregeln bei der Schlichtung des Streits und der Wiederherstellung des gestörten Rechts. Die Begehrlichkeit, die in fremde Gebiete hinübergreift, will auch dem Richterspruch nicht weichen. Schon die Rechthaberei hält an der individuellen Willkür fest. Ja, man will vielleicht nicht einmal die Streitsache der unparteiischen Beurteilung und Entscheidung überlassen und sich nicht freiwillig einer richterlichen Autorität unterwerfen. Am wenigsten will man vielleicht das durch ein Unrecht einem andern Entzogene, so weit es möglich ist, zurückerstatten oder wenigstens vollen Schadenersatz leisten. Indes selbst dem streng rechtlich Gesinnten fällt es leicht sehr schwer, bei der richterlichen Entscheidung sich zu beruhigen, weil es oft doch nur eine rein formelle Entscheidung auf Grund des bestehenden objektiven Rechts und der in Betracht gezogenen Thatsachen ist.

Der Richter sollte allerdings wenigstens nicht durch falsche Rechtsvorschrift über die Stelle, an welcher die Aufnahme des Thatbestandes als abgeschlossen zu betrachten ist, genötigt sein, ein Moment, wie die Aussage eines Zeugen, eine neue Thatsache, bei Seite zu lassen, und er sollte die Streitsache, so weit sie wahrhaft einheitlich und logisch untrennbar ist, nicht stückweise zur Entscheidung bringen; er sollte vielmehr alle durch die Parteien bekannt gewordenen konkurrierenden Umstände, von denen die Entscheidung abhängt, auf einmal zusammenfassen müssen, und die wiederholte Untersuchung der Sache auf Grund neuer thatsächlicher Momente sollte nicht erschwert sein. Was die Zusammenfassung anlangt, so ist es auch gerade ein großer Vorzug der öffentlich-mündlichen Verhandlungsform, daß der gesamte Prozeßstoff, der in der Form von Behauptungen, Einreden, Beweisen durch die Parteien zusammengebracht, durch den Richter geordnet und zu klarer Erkenntnis erhoben worden ist, auf einmal übersichtlich zusammengestellt werde, so weit nicht einzelne abtrennbare Teile durch den Richter ausdrücklich abgesondert und zu besonderer Aburteilung bestimmt worden sind. Der Richter muß nur hierbei, wie schon bei der vorausgegangenen Untersuchung, seine Autorität zu gebrauchen wissen, um Handlungen, die durch Chikane und grobe Nachlässigkeit von einer Partei oder ihrem Vertreter zur Verzögerung der Entscheidung eingemischt werden, zurückzudrängen, da das rechtliche Verhalten von den allgemeinen moralischen Verpflichtungen und besonders solchen, die einen andern schädigen, keineswegs losgelöst sein soll. Werden aber auch alle Fehler vermieden, die gegen eine gute Prozeßform oder ihre Handhabung verstoßen, so bleibt es doch gar oft wünschenswert, daß ein anderer, den wirklichen Verhältnissen besser entsprechender objektiver Rechtsinhalt anerkannt wäre, ja daß manche Thatsachen, die bei der Beurteilung ausgeschlossen worden sind, mit in Betracht gezogen worden seien. Es ist hier, wie bei einem jeden andern logischen Schlußverfahren, das formell ganz richtig sein kann und doch zu einer falschen Konklusion hinführt, weil der Inhalt der Prämissen unwahr ist. Denn der Richter muß ja im Zivilprozeß den Prozeßstoff von den Parteien entgegennehmen. Er darf nicht amtlich die Thatsachen ergänzen,

oder, statt bloß Beweise zu fordern, selbständig Beweismittel in den Prozeß einführen. Er hat secundum allegata et probata partium, nicht secundum conscientiam suam zu urteilen und zu handeln. Unbestrittenes muß ihm daher als zweifellos gelten, und vieles, was ihm keineswegs zur Überzeugung erhoben wurde, ja was ihm vermöge seiner eigenen Kenntnis besser als den Parteien bekannt ist, muß er doch als wahr behandeln, weil es nach der Natur des Zivilrechts bei der rechtlichen Übereinkunft unter den Parteien, die hergestellt werden soll, einzig und allein darauf ankommt, daß eine solche Übereinkunft hergestellt werde, keineswegs darauf, wie sie ihrem Inhalte nach beschaffen sein mag. Sonach ist die Vollständigkeit und Gültigkeit der Urteilsgrundlage nicht immer hinreichend gesichert. Es können sich aber auch formelle Fehler in die Prüfung und Aburteilung des vorliegenden Prozeßstoffes eingemischt haben, die durch keine Berufung eliminiert worden sind. Deshalb kann es leicht geschehen, daß zwischen formeller und materieller Wahrheit eine Differenz eintritt, der durch Anwendung des dem Zivilrechtsgebiete fremden Offizialverfahrens sich nicht entgegenwirken läßt. Was nicht in actis ist, kann also recht wohl in mundo sein, obwohl es der Richter so ansehen muß, als ob es nicht darin wäre. Trotzdem bleibt die richterliche Entscheidung auch in einem solchen Fall gültig, und sie bleibt schlechthin gültig und unanfechtbar, wenn alle Instanzen in der dafür feststehenden Zeit erschöpft sind. Sie bleibt es in formell juristischer Hinsicht, wenn auch die Entscheidung in materieller Hinsicht höchst ungenügend, ja summum jus wiederum summa injuria zu sein scheint. Die Streitsache, die res in judicium deducta muß trotzdem nunmehr als erledigt gelten. In Bezug auf dieselbe Streitsache mögen vielleicht in einem neuen Prozesse neue Thatsachen zur richterlichen Beurteilung vorgelegt werden. Aber auf Grund derselben Thatsachen kann nicht weiter gestritten werden nach dem Grundsatz: ne bis in idem. Unter solchen Umständen fällt es in der That selbst dem rechtlich Gesinnten oft sehr schwer, sich zu unterwerfen. Um so mehr Grund hat die Rechtsgesellschaft, auf Gewaltmaßregeln zum Schutze des Rechts Bedacht zu nehmen, um sie nötigenfalls gegen den Widerstrebenden in Anwendung zu bringen. Möchte nun auch die Anwendung der

Gewalt, wie man gelehrt hat, als eine der Billigkeit völlig entsprechende Repressalie gegen das Widerstreben erscheinen, der zwangsmäßige Eingriff in das Rechtsgebiet des Widerstrebenden müßte doch selbst als Rechtsverletzung angesehen werden, so lange nicht ausdrücklich als objektives Recht festgestellt ist: die Mitglieder der Gesellschaft haben in jeder Streitsache dem Gerichte sich zu unterwerfen und den der Einrichtung der Prozeß- und Gerichtsform gemäß letzten Ausspruch als endgültig entscheidend anzuerkennen, eventuell aber auch die Anwendung der Zwangsgewalt zur Vollstreckung des richterlichen Urteils sich gefallen zu lassen. Dabei darf es auch in Bezug auf den Erfolg keinen Unterschied machen, ob das Gericht eine solche Gewalt unmittelbar auszuüben hat, oder ob dazu durch seine Requisition oder durch Einsetzung eines besonderen Amtes für die Zwangsvollstreckung ein anderer Repräsentant der Macht berufen wird, der dafür ausdrücklich und deutlich dem Begriff nach im voraus bestimmt ist, möchte immerhin das eine oder das andere zweckmäßiger zu sein scheinen. Hat aber die Rechtsgesellschaft die Rechtlichkeit des Zwanges ausdrücklich anerkannt, so geschieht dem zu Zwingenden im einzelnen Falle nicht Unrecht. Denn da er selbst ein Glied der Gesellschaft ist, so muß seine Einwilligung auch zur Konstituierung der Zwangsgewalt vorausgesetzt werden. Er leidet folglich nur, was er selbst für den Fall des Widerstrebens gegen die richterliche Autorität als berechtigt anerkannt hat. Freilich muß die Zwangsgewalt auf den Zweck, verletztes Recht wieder herzustellen, genau beschränkt werden. Jede Anwendung der Gewalt darüber hinaus würde nicht bloß Unrecht, sondern auch Übelthat sein. Am wenigsten dürfte nach der Lehre des älteren Naturrechts ein unendliches Zwangsrecht anerkannt werden, womit sogar schon Grotius den Anfang machte trotz aller Einwendungen, die das Recht und andere Ideeen dagegen erheben müssen. Alle gerichtliche Verhandlung ist aber auch, ganz abgesehen von dem Zwang, für viele lästig und widerwärtig, und gar manche Rechtsverletzung läßt sich, nachdem sie geschehen ist, vollständig gar nicht wieder aufheben und gut machen. Eine vollständige restitutio in integrum ist hier nicht mehr möglich. Darum ist man auf den Gedanken gekommen, zur Vermeidung einer gerichtlichen Verhand-

lung im voraus lieber ein Übel festzusetzen, das den aus der Rechtsverletzung entspringenden Vorteil aufwiegen könnte. Es wird in der Form der Drohung für den Fall der Rechtsverletzung verkündet, damit es ein Motiv werde, die Rechtsverletzung zu unterlassen. Ist sie aber doch eingetreten, so wird es als Strafe dem Verletzer wirklich auferlegt, ohne daß dafür eine gerichtliche Verhandlung notwendig ist. Es ist das die sogenannte privatrechtliche Strafe im Unterschied von der eigentlichen, der Vergeltungsstrafe, die Strafe des rechtlichen Ersatzes im Unterschied von der billigen, die nicht auf Übereinkunft beruhen muß. Ein Analogon davon kommt auch in der Erziehung, nämlich bei der sogenannten Regierung vor,[1]) allerdings nur ein Analogon, da es sich hier um Rechtsverletzungen nicht handelt. Das Strafübel darf aber selbst bei der privatrechtlichen Strafe keineswegs beliebig gewählt nnd gesteigert werden. Das würde die Vergeltung unmittelbar herausfordern. Es darf auch die privatrechtliche Strafe nicht an die Stelle der Vergeltungsstrafe treten, wie es in dem uns schon bekannten älteren Bußsystem, nach dem z. B. jede absichtliche Körperverletzung mit Geldstrafe gebüßt werden konnte, geschehen ist, und wie es auch nach der relativen Straftheorie der Prävention geschehen soll. Die Privatstrafe muß vielmehr nach der Natur des Rechts auf solche Willenskollisionen beschränkt bleiben, die nicht als Übelthaten qualifiziert werden können; denn die letzteren müssen der Vergeltung vorbehalten bleiben. Den zu ihr in Beziehung stehenden Gesellschaftskreis wollen wir im folgenden Paragraph betrachten.

§ 18.

Die Vergeltungsgesellschaft.

Die Vergeltungsgesellschaft ist eine solche ideale Gesellschaft, deren Glieder zur Ausführung der Idee der Vergeltung verbunden sind. Das ist ihr gemeinsamer Zweck, weil sie von dem Mißfallen an unvergoltenen Wohl- oder Wehethaten durchdrungen sind. Darin sind alle eins, wie verschieden sie auch sonst sein mögen. In der Wirklichkeit kann aber die Vergeltungsgesellschaft

[1]) Vergl. „Allgemeine Pädagogik“ von Tuiskon Ziller, 2. Aufl. herausgegeben von Dr. Karl Just, § 13.

mit der Rechtsgesellschaft den Personen nach zusammenfallen, d. i. dieselben Personen, die sich schon zu einer Rechtsgesellschaft vereinigt haben, können auch von dem ernsten Willen beseelt sein, die Idee der Vergeltung auf angemessene Weise zu realisieren, und sie können folglich zugleich eine Vergeltungsgesellschaft bilden. Die Gesellschaft kann auch wirklich vergelten, selbst wenn sie nicht unmittelbar betroffen ist; denn die Vergeltung ist ja nicht notwendig an den leidenden, empfangenden Willen gebunden, sondern so lange das Maß der Vergeltung noch nicht erreicht ist, sind alle dazu aufgefordert, die von unvergoltenen Thaten Kunde erhalten und auf unparteiische Weise vergelten können. Selbst bei Wohlthaten, die aus echtem Wohle hervorgegangen sind, muß die Gesellschaft zur Vergeltung sich aufgefordert fühlen, zumal der Wohlthäter sich nicht selbst belohnen und nicht einmal Dank fordern kann oder erwarten darf. Es mögen immerhin bestimmte Einzelne und partikuläre Kreise zunächst zur Vergeltung der Wohlthaten berufen sein; die Gesellschaft kann wenigstens darauf hinarbeiten, daß die Wohlthaten auch wirklich angemessen erwiedert werden. Bei Übelthaten mag aber in der Wirklichkeit Genugthuung, so weit sie überhaupt möglich ist, noch besser sein als Vergeltung; denn die Genugthuung hebt in der Form der Abbitte, der Revocation, der Ehrenerklärung, des Ersatzes von Vermögensverlusten die Übelthat annähernd so vollständig auf, wie wenn sie gar nicht geschehen wäre, und die Vergeltung giebt doch immer nur so unvollkommen zurück. Genugthuung und Strafe mögen auch zur Ausgleichung mit einander verbunden werden. Jedenfalls spaltet sich die Vergeltungsgesellschaft in zwei Zweige, von denen der eine auf die Vergeltung der Wehethaten, der andere auf die Vergeltung der Wohlthaten hingeht, und nach der Idee sollte es nichts ausmachen, ob es Wohlthaten oder Wehethaten sind, sie sollten gleichmäßig nicht unvergolten bleiben. In der Wirklichkeit bleibt leider die Vergeltung der Wohlthaten weit zurück hinter der der Wehethaten, weil Übelthaten viel stärker empfunden werden.

Ein Fortschritt der Vergeltungsgesellschaft zeigt sich aber darin, wenn nicht bloß Unbilligkeiten von Einzelnen gegen Einzelne überwacht und ausgeglichen werden, wie sie im Verkehr,

z. B. bei Kauf und Verkauf, vorkommen, sondern auch den Ungleichheiten abgeholfen wird, die in den Verhältnissen der Einzelnen zur Gesellschaft sich ausbilden, insbesondere da, wo es sich um die Erhaltung der Gesellschaft handelt, wie bei der jetzigen Art der Besteuerung und im Militärdienst. Zur Erhaltung der Gesellschaft haben alle Glieder derselben beizutragen, niemand darf dabei bevorzugt oder benachteiligt werden, und wenn ja Ungleichheiten entstehen, so muß immer die Tendenz hervortreten, sie auszugleichen; denn nach der Idee der Vergeltung soll jeder gerade so viel zur Erhaltung der Gesellschaft beitragen, als er leisten kann, und zwar nach relativem Maße. Seine Leistungen sollen sich also nach seinen Kräften, nach seiner Leistungsfähigkeit richten, wie schon Ad. Smith in Bezug auf die Steuern ausdrücklich verlangte. Es müssen folglich zum mindesten Einrichtungen vermieden werden, die vielleicht gerade das umgekehrte Verhältnis begründen, so daß ein jeder in dem Maße, als er mehr leisten könnte und sollte, weniger leistet, und in dem Maße von ihm mehr verlangt wird, als er weniger leisten kann und soll. Es müssen auch Leistungsunfähige anerkannt werden. Als ein Fortschritt der Gesellschaft muß es ferner angesehen werden, wenn ein jedes Glied derselben ein deutliches Bewußtsein über seine gesellschaftlichen Leistungen hat und nicht fast unmerklich und unbewußt seine Beiträge leistet, wie es z. B. da geschieht, wo die Ausgaben für die Gesellschaft durch Domänen und indirekte Steuern bestritten werden. Ein weiterer Fortschritt der Gesellschaft zeigt sich darin, daß ein bestimmt abgegrenzter Kreis der Übelthaten von der Gesellschaft selbst und im Namen derselben ex officio verfolgt wird, und es müssen das nicht bloß solche Übelthaten sein, die unmittelbar gegen die Gesellschaft gerichtet sind und z. B. die Existenz der Gesellschaft bedrohen, wie Empörung. Es können auch solche Übelthaten sein, die zunächst Einzelne berühren. Das ist schon deshalb notwendig, weil viele Übelthaten von den unmittelbar Betroffenen gar nicht verfolgt werden können, z. B. Mordthaten. Es würden aber außerdem gerade die kompliziertesten Übelthaten am ehesten frei von Verfolgung bleiben, weil die Anstellung und Durchführung der Anklage für den Privatankläger viel zu schwierig und mühevoll wäre. Die Gesellschaft muß sich also

hier über den Grundsatz erheben: wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter, der nur für Zivilrechtsstreitigkeiten gilt. Eine Privatanklage, so unbeschränkt, wie die Zivilklage, würde auch leicht eine nur zu bequeme Handhabe für die Feinde und Verleumder eines unbescholtenen, unschuldigen Mannes werden, wie es in den schlimmsten Zeiten der römischen Republik und des römischen Kaiserreichs wirklich der Fall war, und es gewinnen ja wirklich Übelthaten, obwohl sie unmittelbar gegen Einzelne gerichtet sind, durch die Verbindung mit der Rechtsgesellschaft, die aus den schon früher erwähnten Gründen notwendig ist, immer zugleich eine gesellschaftliche Bedeutung. Die Übelthaten treffen dann ebenso, wie die Rechtsverletzungen, das Ganze der Gesellschaft, auch wenn sie zunächst die Einzelnen berühren; es wird dadurch mindestens die öffentliche Ordnung und das allgemeine Vertrauen gestört. Durch diese gesellschaftlichen Beziehungen wächst natürlich auch das Maß der Strafe. In Parallele zu den Beziehungen der Übelthaten auf das Ganze der Gesellschaft steht es, wenn Verdienste, Wohlthaten als Verdienste und Wohlthaten gegen die Gesellschaft anerkannt und deshalb öffentlich belohnt werden, mögen sie auch nicht gerade durch solche Handlungen geleistet worden sein, die man unmittelbar im Namen und Auftrag der Gesellschaft oder unmittelbar zum Besten der Gesellschaft unternommen hat. Es können aber auch Leistungen von Beamten sein, bei denen diese Voraussetzungen zutreffen. Man muß sich dann allerdings über den Standpunkt erhoben haben, wo man meint, der Beamte arbeite immer nur um des Lohnes und des Fortkommens willen. Man muß ein Verständnis dafür haben, daß Arbeiten, die im gegebenen Fall unter solchen Anstrengungen und so großen Opfern ausgeführt worden sind, wie sie hier vorkommen, nur aus allgemeinen Gründen im Interesse der Gesellschaft unternommen sein können, und es deshalb verdienen, öffentlich belohnt zu werden. Natürlich muß das Wohl und Wehe, um angemessen vergolten zu werden, bekannt sein, es darf nicht verborgen bleiben, und dafür muß innerhalb der Gesellschaft eine lebendige Fürsorge vorhanden sein. Insbesondere müssen auch die strafbaren Handlungen aufgefunden und konstatiert, und es müssen die Beweise dafür gesammelt werden,

damit die Handlungen selbst zuverlässig zur Verantwortung gezogen werden können. Weiter sind z. B. für die Vergeltung der Wohlthaten, für die Unterbringung und Verpflegung derjenigen Verbrecher, die in Gewahrsam gehalten werden, materielle Mittel aufzubringen, obwohl zur Vergeltung von Wohlthaten nicht bloß äußere Güter, die zuerteilt werden, dienen können, sondern auch Urteile und bloße Zeichen der Ehre und des Beifalls; diese dürfen nur nicht, wie schon früher angegeben ist, durch Mißbrauch herabgewürdigt, sie dürfen nicht konventionell und dadurch oder auch nur durch die Bevorzugung einzelner Stände und Thätigkeitsrichtungen wertlos geworden sein, um als eine angemessene Gegengabe gelten zu können. Hier überall müssen solche Maßregeln gewählt werden, die in das Rechtsgebiet der Einzelnen übergreifen, bei dem Aufbringen der Mittel für die Vergeltung, bei dem Aufsuchen und Erforschen der Übelthaten, bei der Auferlegung von Lasten, die für die Gesellschaft zu übernehmen sind. Die Vergeltungsgesellschaft muß also in eine enge Verbindung mit der Rechtsgesellschaft treten, weil die Durchführung der Vergeltung einer Ergänzung von Seiten des Rechts bedarf. Die Veranstaltungen zum Zwecke der Vergeltung von Übelthaten gehen daher um so gewisser, obwohl sie auf einer selbstständigen Idee beruhen, ins Kriminalrecht über, und auch in Bezug auf die Steuern lehrte schon A. Smith, sie müßten schon vor der Erhebung genau feststehen, vollkommen klar und deutlich sein, und dürften keinen Reiz zur Umgehung oder zur Überwälzung auf andere in sich schließen; das alles ist aber nur sicher erreichbar, wenn die Steuern auf Grund der gegebenen Verhältnisse rechtlich normiert sind. Die Vergeltungsgesellschaft muß auch in Bezug auf wirklich eingetretene Störungen, die wieder auszugleichen sind, eine ähnliche Gestalt annehmen, wie die Rechtsgesellschaft. Es muß eine gesellschaftliche richterliche Autorität anerkannt werden, wie im Zivilrecht, und sie muß gleich unabhängig und unparteiisch sein, wie die zivilrechtliche, damit die Verhältnisse, die bei der Vergeltung vorkommen, streng objektiv untersucht und entschieden werden. Man darf auch nicht etwa wähnen, die Bibel verwerfe ein solches Richten, z. B. in dem Ausspruch: Richtet nicht. Hier hat zwar richten die allgemeinere Bedeutung des Beurteilens von anderen, das eigent-

liche Richten ist jedoch mit eingeschlossen. Die Bibel verwirft aber nur dasjenige Urteilen, nur dasjenige Untersuchen und Entscheiden, das nicht vom rechten Geiste geleitet wird, das Richten namentlich, das entscheiden möchte, was sich auf unserem menschlichen Standpunkte gar nicht entscheiden läßt, das Richten, das statt von der That und den sie begleitenden Umständen auf die Gesinnung vielmehr von der präsumierten Gesinnung auf die That schließen möchte, wie wenn man einem Menschen unmittelbar in's Herz schauen könnte, und bei dem überhaupt an die Stelle objektiver Gründe subjektive Meinungen, Vorurteile, Begierden treten, also ein Richten, das nach dem Worte der Bibel [1]) zu einer ebenso strafbaren Handlungsweise wird, wie die zu vergeltende Übelthat selbst. Die Pflichten des Strafrichters wiederholen sich in einem gewissen Umfang innerhalb der Erziehung, wo auch wirkliche moralische, also Vergeltungsstrafen zu verhängen sind. Vor allem darf der Strafrichter so wenig, wie der Erzieher, eine voreilige praesumtio doli (Verdacht der bösen Absicht) fassen, z. B. deshalb, weil der Verbrecher früher ein solches Leben geführt und solche Handlungen begangen habe, die dieses Verbrechen bei ihm erwarten oder überhaupt als wahrscheinlich erscheinen lassen. Er darf nicht durch Kombinationen seiner Einbildungskraft und eine vielleicht anscheinend scharfsinnige, folgerichtige Gruppierung der Ereignisse doch ein einseitiges, unzutreffendes Bild vom Thatbestande entwerfen und vielleicht aus einem Nichts das Phantom eines Verbrechens hervorzaubern. Er muß den ganzen Sachverhalt ohne alle Pression zu enthüllen suchen, die nur eine Veranlassung zu Irrtümern wird. Er darf eine unbewußte Parteilichkeit so wenig, als eine bewußte, sich zu Schulden kommen lassen. Er hat bei der Untersuchung jede Art von Ungenauigkeit zu vermeiden, und die Verteidigung des Angeschuldigten muß, statt willkürlich beschränkt, im weitesten Umfang ermöglicht werden. Ein Schutz gegen richterliche Willkür ist bei dem Kriminalverfahren, das nicht bloß den Schuldigen erreichen, sondern auch den Unschuldigen schützen soll, ebenso sehr notwendig, wie bei dem Zivilverfahren, und er ist dort zunächst in ganz ähn-

[1]) Röm. 2, 1.

lichen Einrichtungen zu suchen, wie wir sie hier schon nachgewiesen haben. Insbesondere hat man ihn aber bei dem Kriminalverfahren erstlich darin gefunden, daß die ganze Entwickelung der Charaktere, der Situationen und Handlungen, die durch den Untersuchungsprozeß aufgedeckt werden, und die zum Verbrechen hingeführt haben, durch eine öffentliche und mündliche Schlußverhandlung, wie in einem Drama, noch einmal rasch vorübergeführt wird, nachdem eine sorgfältige Voruntersuchung vorausgegangen ist. Zweitens hat man den Schutz gegen richterliche Willkür darin gefunden, daß mit dem wissenschaftlich gebildeten Richten solche zusammenwirken, die der in der Gesellschaft herrschenden allgemeinen Schätzung eines Verbrechens zu einem treuen Ausdruck verhelfen können, und den Eindruck der Verurteilung oder Freisprechung noch dadurch erhöhen, daß diese als der wirkliche Ausdruck der allgemeinen Volksüberzeugung ausgesprochen wird. Das Gericht wird hier zur Jury, zum Geschwornengericht. Es urteilt bloß nach dem Totaleindruck, und das Urteil ist das daraus sich ergebende Gesamtresultat. Ein solches Urteil von allgemein gebildeten praktischen Männern, aus denen das Geschwornengericht allerdings immer bestehen sollte, muß nun keineswegs zurückstehen hinter dem Urteil von durchaus theoretisch gebildeten Männern; das muß hier so wenig der Fall sein, wie es auf anderen praktischen Gebieten der Fall ist.[1]) Der wirklich gebildete Praktiker muß keineswegs unrichtiger urteilen und handeln als der streng theoretisch Gebildete; das ist erfahrungsmäßig und psychologisch gewiß. Der Urteilsspruch ist aber, wie im Zivilprozeß, immer der Schlußsatz eines logischen Syllogismus, zumeist eines aus mehreren einfachen Syllogismen zusammengesetzten Syllogismus, und bei dem Kriminalverfahren, das so tief in das Leben des Angeklagten eingreift, wie kaum ein anderes Ereignis, wird im Geiste des Geschwornengerichts mit Recht darauf gehalten, daß er immer aus einem ursprünglichen Urteil über die Übelthat hervorgehe, wie es die Ethik kennt, und nicht bloß aus der Erkenntnis der im Gesetzbuch angegebenen Voraussetzungen, die auf eine That übertragen werden können, ohne daß die Verwerflichkeit der

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik" § 6.

That selbst lebendig empfunden wird. Der logische Formalismus schadete schon, wie wir wissen, den ethischen Betrachtungen von Sokrates, und im Kriminalprozeß ohne Geschworene hat der logische Formalismus dahin gewirkt, daß neue Beweismomente, an einer andern, als der dafür bestimmten Stelle vorgebracht, ignoriert werden mußten, was schon im Zivilprozeß nicht gebilligt werden kann. Der Formalismus hat ferner die Wirkung gehabt, daß der Richter bei dem sogenannten Indicienbeweis etwas, von dessen Falschheit er sich aus andern Gründen überzeugt hielt, als erwiesen und solches, von dessen Wahrheit er sich aus andern Gründen überzeugt hielt, für nicht erwiesen gelten lassen mußte, also ganz wie im Zivilprozeß, obgleich es sich dort nicht, wie hier, um Feststellung einer bloßen Übereinkunft unter den Parteien, sondern um objektive, sogenannte materielle Wahrheit handelt. Im Kriminalprozeß ohne Geschworene hat auch der logische Formalismus bei dem Inquisitionsverfahren dazu geführt, daß derjenige, der demselben unterworfen war, nur zu oft verwirrt und in scheinbare Widersprüche verflochten wurde die seine Verurteilung zur Folge hatten. Dieser Fehler ist aber mit dem Kriminalprozeß ohne Geschworene nicht bloß zufällig verbunden, sondern er wird sich immer bei demjenigen einstellen, der im streng logischen Denken nicht geübt ist, wie es nur der wissenschaftlich Gebildete sein kann. Ja selbst dieser, also auch der rechtsgelehrte Richter, wird nur zu leicht in Irrtümer verwickelt,[1]) wenn durch einen solchen Formalismus im Widerspruch mit der Logik selbst Neues aufgefunden statt bloß bestätigt oder erprobt werden soll. Aus allem folgt, der logische Formalismus darf den Kriminalprozeß nicht beherrschen Aus ihm kann so leicht Falsches hervorgehen, und Moralisches, wie Unmoralisches muß doch evident sein. Das ist es auch für jeden gebildeten Mann. Nur muß man nicht entscheiden wollen, was sich wegen mangelhaften Thatbestandes nicht entscheiden läßt, das aber, was wirklich bekannt ist, muß auf die einfachsten Grundverhältnisse zurückgeführt werden, wozu die fachwissenschaftlich gebildeten Richter auch den nicht fachwissenschaftlich für die Beurteilung gebildeten Geschworenen immer verhelfen sollten, etwa wie

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik“ § 6.

in England, und diese selbst müssen sich frei erhalten von beirrenden subjektiven Gemütszuständen; denn nach momentanen Gefühlen und zufälligen Gemütsrichtungen und Gemütsdispositionen dürfen sie allerdings nicht urteilen. Das Urteil soll objektiv sein. Wenn es aber das ist und also das Gewissen der Richter wirklich unmittelbar die Entscheidung giebt, so ist diese auch zuverlässig; denn das Gewissen ist ja eine vox dei, es irrt nicht, so gewiß ein ursprüngliches ethisches Urteil leitet.

Zu dem Richterstand muß die Staatsanwaltschaft hinzu gerechnet werden; insofern sie zur öffentlichen Anklage autorisiert ist und die Beweise für den Thatbestand zu sammeln und vorzulegen hat. Zum Richterstand gehören ferner alle Sachverständige, die hinzugezogen werden, und in Bezug auf die Frage der Zurechnungsfähigkeit vor allem die Gerichtsärzte, die freilich eine solche ethische und psychologische Einsicht besitzen müssen, daß sie nicht das Dasein eines Willens und folglich die Möglichkeit der Zurechnung und Handlungsfähigkeit überall zu verneinen geneigt sind, wo sich schädliche Determinationen des Willens nachweisen lassen. Sie dürfen also namentlich nicht in den schon einmal gerügten Fehler verfallen, jeden Verbrecher als krank und deshalb als unzurechnungsfähig betrachten zu wollen, und den Schein zu erwecken, als ob nur Tugendhafte zu verurteilen seien, die kein Verbrechen begehen. Die Analogie der Vergeltungsgesellschaft zur Rechtsgesellschaft reicht aber noch weiter, als früher nachgewiesen ist. Wie hier jedes Glied der Gesellschaft die Pflicht übernimmt, auf Selbsthilfe zu verzichten, so hat es dort auf alle Privatrache zu verzichten. Rache ist ja gar keine objektive, nach dem zu Vergeltenden genau abgemessene Vergeltung. Man hat sich auch, wie im Zivilrechte mit dem formellen Richterspruche, so im Kriminalverfahren mit der öffentlichen Vergeltung zufrieden zu geben und sich dabei zu beruhigen, selbst wenn ein Rest des zu Vergeltenden übrig bleibt, oder ein Überschuß des Strafübels über das zugefügte kriminelle Übel entsteht, und ebenso hat man sich, wie bei Zivilrechtsstreitigkeit den Zivilzwang, so im Kriminalverfahren den Strafzwang gefallen zu lassen. Wenn also auch der Strafzwang in das fremde Rechtsgebiet thatsächlich eingreift, so darf er doch nicht als eine Rechtsverletzung angesehen werden, die zum Widerstande berechtigen könnte. Er darf

nicht selbst eine Veranlassung zum Streite werden, sofern er sich auf den Zweck des Strafzwangs beschränkt. In dieser Beziehung muß allerdings innerhalb der Vergeltungsgesellschaft eine ähnliche positive Festsetzung errichtet werden, wie sie auf dem Gebiet des Zivilrechts zu einem rechtmäßigen Zwang notwendig war. So gestaltet sich die Form der Vergeltungsgesellschaft der der Rechtsgesellschaft noch ähnlicher, und die beiden Gesellschaftskreise können um so eher mit einander verschmelzen. Ganz angemessen kommen auch zu den Strafgesetzen die beiden schon von H. Grotius anerkannten Grundsätze hinzu: nulla poena sine lege, d. h. es soll nicht eine Strafe auferlegt werden, die nicht zuvor ein Strafgesetz für den Fall der Übelthat angedroht hat, und nullum crimen sine lege, d. i. es soll nicht ein Verbrechen anerkannt werden, das nicht zuvor im Strafgesetz verboten worden ist. Nicht als ob das Strafen sich auf das Recht stütze, und an sich zur Konstituierung der Begriffe von Verbrechen und Strafbarkeit ein Gesetz notwendig sei. Das Verbrechen ist nicht in irgend einem Sinne erst durch das Strafgesetz geschaffen. Werden aber jene beiden Grundsätze anerkannt, so kann um so weniger die Thätigkeit des Kriminalrichters und besonders seine Strafthätigkeit als Willkür erscheinen, und eine Veranlassung zum Streite werden. Nur darf die Androhung einer Kriminalstrafe der Androhung einer privatrechtlichen Strafe nicht gleich gesetzt werden; hier soll sie die gerichtliche Verhandlung überhaupt entbehrlich machen, dort soll sie den Richter von dem Vorwurf der Willkür bei seiner Thätigkeit sicher stellen. Eine so enge Verbindung der Vergeltungsgesellschaft mit der Rechtsgesellschaft, wie wir sie nachgewiesen haben, begünstigt natürlich gleichfalls die Verwechselung von Recht und Vergeltung gar sehr. Für eine so enge Verbindung spricht indes noch etwas anderes. Wenn irgend eine gesellschaftliche Thätigkeit, so ist die Vergeltung in der Wirklichkeit mit großen Unvollkommenheiten behaftet, und man hat mit Recht bemerkt, daß vielleicht aus keinem anderen Grunde der Blick auf das Jenseits früher gerichtet worden sei, als wegen des Wunsches und in der Hoffnung, daß die im Diesseits unvermeidlichen Unvollkommenheiten der Vergeltung dort ihre Ausgleichung fänden. Von solchen, die bei der Skepsis stehen bleiben, ist frei-

lich die Hoffnung und der Wunsch als Instanz gegen die Objektivität der Vorstellungen von der Zweckmäßigkeit der Welt und von einer vernünftigen Weltordnung und namentlich auch von einer Vergeltung im Jenseits angesehen worden; diese Vorstellungen seien vielmehr, hat man gesagt, aus solchen Hoffnungen und Wünschen hervorgegangen, wie sie in Bezug auf die Vergeltung gehegt würden, und sie dürften deshalb auf Objektivität keinen Anspruch machen. Darauf können wir jedoch nicht näher eingehen. Zu den Unvollkommenheiten der Vergeltung gehört aber vor allem, es fällt sehr schwer, die Strafe für eine Übelthat nach den beiden Faktoren von Absicht und Erfolg richtig abzuschätzen und dabei die nachteiligen Folgen, die die Handlung schon an sich für den Thäter mit sich bringt und die einen Teil der Strafe ausmachen sollten, bei dem Strafübel einzurechnen; es fällt ebenso schwer, wenn die Strafe auch genau richtig bestimmt ist, sie so zum Vollzug zu bringen, daß keine unbillige Erhöhung hinzukommt. Deshalb hat es einen Vorzug, wenn im voraus damit bekannt gemacht wird, was derjenige zu gewärtigen hat, der eines Vergehens überführt ist, und das geschieht durch das Strafgesetz nach dem Grundsatze: nulla poena sine lege, oder, wie bei dem jüdischen Dekalog, durch das herrschende Gewohnheitsrecht. Ein jeder kann sich dann auch auf das gefaßt machen, was die Grenzen der Billigkeit unvermeidlich überschreitet, und es wird ihm um so leichter fallen, mit dem Strafurteil sich zu begnügen, und den Strafzwang sich gefallen zu lassen. Es hat alsdann einen psychologischen Wert, wenn auf die Hauptarten strafbarer Handlungen ausdrücklich aufmerksam gemacht wird nach dem Grundsatz: nullum crimen sine lege, mag es auch nicht immer in so ausdrücklicher Weise geschehen, wie im jüdischen Dekalog oder im Zwölftafelgesetz durch die Formel: du sollst nicht. Es genügt vollkommen, wenn das Verbot nur implicite in der Strafdrohung ausgedrückt ist. Auf kulpose Übelthaten muß um so mehr hingewiesen werden, da sie demjenigen, der keine hinreichende Erfahrung besitzt, wie die strafbaren Handlungen bei der Regierung innerhalb der Erziehung[1]) und bei der

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik“ § 14.

Polizei, gar leicht nicht als solche erscheinen. Freilich gehört es zu den größten Schwierigkeiten des Strafgesetzes, die Kategorieen für die Übelthaten aufzustellen. So weit das aber geschehen ist, müssen auch die Geschworenen an die im Strafgesetz aufgestellten Klassen von Übelthaten und ihre Charakterisierung sich gebunden fühlen, und daß sie sich darnach richten können, dazu müssen ihnen wiederum die rechtsgelehrten Richter zu verhelfen suchen. Nur da, wo das Strafgesetz die Eigentümlichkeiten des einzelnen Falles nicht genau trifft, sind sie ausschließlich an das ursprüngliche Urteil gewiesen, das in ihnen lebendig sein soll, und insoweit kann der Urteilsspruch des Geschworenengerichts zur Umbildung und Weiterbildung des Strafgesetzes hinführen, wie auch sonst die theoretische Lehre und Anweisung von einer aufgeklärten Praxis lernen und sich darnach berichtigen und erweitern muß.[1]) Unwesentlich ist es dann, wenn den Geschworenen bloß die That- und Schuldfrage, daß die Übelthat von dem Angeschuldigten mit größerer oder geringerer psychischer Freiheit begangen oder nicht begangen worden ist, und den rechtsgelehrten Richtern die Strafzumessung zugewiesen ist. Jedenfalls bilden der Urteilsspruch über das Dasein eines strafwürdigen Verbrechens und über das Maß der Strafe mit ihren Prämissen ein begrifflich untrennbares Ganze, und bei ihnen muß, wie bei jedem anderen einfachen oder zusammengesetzten Syllogismus, die Identität der Mittelbegriffe streng gewahrt sein. Ist also auch die That- und Schuldfrage von der Frage über das Strafmaß getrennt, so müssen doch bei dem Urteil über das Maß der Strafe, das nur die Fortsetzung des Urteils über das Dasein der strafwürdigen Übelthat in einem zusammengesetzten Syllogismus bildet, dieselben Voraussetzungen gelten, es muß also vollkommene Übereinstimmung über dieselben herrschen, und ein jeder Zwiespalt in dieser Hinsicht sollte immer als ein formeller Mangel angefochten werden. Eine weitere Schwierigkeit des Strafgesetzes ist es aber, daß die Zahl der Strafkategorieen, wie sehr sie auch spezialisiert und modifiziert werden, so außerordentlich beschränkt ist, ja sie muß vielleicht den Gattungen nach ebenso beschränkt angenommen

---

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik" § 6.

werden, wie die Zahl der Strafkategorieen bei der sogenannten Regierung des Erziehers wirklich ist, während die Zahl seiner moralischen Strafen völlig unbegrenzt ist. Selbst in der Geschichte des Kriminalverfahrens sind es nur sechserlei Leiden gewesen, die man glaubte einem Menschen auferlegen zu können: Todesstrafe, Leibesstrafe, Vermögensstrafe, Ehrenstrafe, Verlust der Heimat oder Volksgemeinschaft durch Exil und Deportation, Freiheitsstrafe, alle allerdings in den mannigfachsten Modifikationen. Aber das Schlimmste ist, bei den meisten dieser herrschenden und geschichtlichen Strafen scheint es sehr zweifelhaft, ob sie überhaupt moralisch zulässig sind. Ihre Anwendung hat auch mit der Stufe der allgemeinen Bildung, die die Gesellschaft einnahm, sehr gewechselt, und es hat sich dabei immer gezeigt, daß der Zeit und dem Volk, die auf einer höheren Bildungsstufe standen, dieselbe Strafe größer erschienen ist, als einer Zeit und einem Volk auf einer früheren, niedrigeren Bildungsstufe; es hat sich aber auch gezeigt, daß eine Strafe, die in einer Gesellschaft gewöhnlich war, nur größere Roheit oder wenigstens Erbitterung erzeugte, wenn sie dem allgemeinen Bildungsstandpunkte der Gesellschaft nicht entsprach. So ist es vor allem bei der körperlichen Züchtigung gewesen, die sich von den verschiedenen Arten der Leibesstrafen am längsten zu erhalten pflegt. Sie erscheint nur da erträglich, wo das Ehrgefühl innerhalb der Gesellschaft sehr niedrig steht. Es hat aber überhaupt keinen rechten Sinn, jemanden, der mit allen seinen Kräften auf dem für ihn passenden Boden jenseits seines Privatkreises soviel als möglich für die Gesellschaft thätig sein soll, zur Strafe an der Gesundheit seines Leibes, am allgemeinen Wohlbefinden, an der noch nicht verlorenen Ehre, am Vermögen oder auch nur rücksichtlich der Angemessenheit seiner Thätigkeit zu seiner Umgebung absichtlich zu schädigen, wie es bei den gewöhnlichen Strafarten thatsächlich geschieht. Alles das sind ja die wesentlichsten Mittel und Bedingungen, die vorhanden sein müssen, wenn man etwas Erhebliches für die Gesellschaft im Berufe leisten soll, und statt sie jemand zu entziehen oder zu schmälern, sollte man ihm nur dazu verhelfen, sollte man höchstens dazu anhalten, sie recht zu gebrauchen. Am verwerflichsten ist die Todesstrafe, weil das Leben die allererste Bedingung für

das sittliche Streben bei unserer irdischen Wirksamkeit ist. Die Religion gestattet uns wohl, die Hoffnung zu hegen, daß uns im Jenseits Gelegenheit zum Weiterstreben durch den göttlichen Willen gegeben werde. So gewiß aber die Sittlichkeit auf dem Wollen beruht, verbietet sie uns, von einem andern in Empfang zu nehmen, was wir uns selbst verschaffen können, und wir dürfen auch einen Dritten nicht in die Lage versetzen, daß er dazu genötigt werde, sich in erster Linie an einen andern zu wenden und auf einen andern zu verlassen, wäre der andere auch Gott. Das thut man aber bei der Todesstrafe, man verweist den Übelthäter mit seinem Weiterstreben aufs Jenseits, während man es ihm für das Diesseits versagt, und ein jeder soll sich doch in seiner eigentümlichen Lage zunächst stets selbst zu helfen suchen; was ihm ein anderer darbieten kann, darf nur eine Ergänzung seiner eigenen Versuche sein. Zu solchen Versuchen soll ihm also vorerst stets Gelegenheit gegeben werden, und am wenigsten darf man ihm die Gelegenheit dazu abschneiden, wie durch die Todesstrafe faktisch geschieht. Der Grundsatz, daß niemanden die Gelegenheiten des Lebens durch fremden Willen entzogen werden dürfen, wird auch da anerkannt, wo man es nicht gestattet, einen zuverlässig unheilbar Kranken zu töten, selbst nicht aus dem Grunde, um ihm die bis zum Augenblick des natürlichen Todes bevorstehenden Schmerzen zu ersparen. Bei der Todesstrafe wird aber jener Grundsatz verletzt. Es fragt sich allerdings, ob es nicht einmal aufhören müsse, einem Menschen zu wiederholten Versuchen einer geregelten Lebensordnung Gelegenheit zu geben, wenn die Versuche fort und fort scheitern. Hier ist der Grundsatz der Pflichtenlehre, daß niemand an sich selbst verzweifeln dürfe, im Geiste wahren Wohlwollens dahin zu erweitern: man darf auch niemals an einem andern verzweifeln. Es ist psychologisch immer noch möglich, daß derjenige, der sich in ein falsches Verhältnis zur Gesellschaft gesetzt hat, sich besser einrichtet. Die Hoffnung darauf darf niemals aufgegeben werden, und man darf folglich die Menschen selbst nicht aufgeben. Ohnehin ist die Todesstrafe für den Mörder kein wirklich angemessenes Äquivalent, weil die innere Pein, die z. B. der Mord auch für das abgehärtetste Gemüt notwendig im Gefolge haben muß, nicht in Ab-

zug gebracht ist. Es ist in der That eine ähnliche Strafe, wie die Friedlosigkeit, wobei das Quantum des zu Vergeltenden und das Maß der Strafe nicht genau abgewogen wird. Man schafft den Verbrecher bloß aus der Welt, wie man es wohl bei schädlichen willenlosen Wesen darf, nimmermehr aber bei willensfähigen. Es scheinen überhaupt für die Vergeltungsgesellschaft, wie für die Regierung innerhalb der Erziehung,[1] außer einem ernsten tadelnden Verweis, den man als das schwächste der Übel unter den Kriminalstrafen gar nicht mitzuzählen pflegt, nur die Freiheitsstrafen als zulässige Kriminalstrafen übrig zu bleiben, die Feuerbach zu Anfang des Jahrhunderts in ein System brachte, indem er, erfüllt von dem Geiste eines echten Humanismus, der frühern Barbarei des Kriminalverfahrens entgegentrat. An die Beibehaltung der seitdem hergebrachten Methoden für die schweren Freiheitsstrafen darf man indes nicht denken. Es sind das bekanntlich die Gemeinschaftshaft der Übelthäter, höchstens mit nächtlicher Isolierung, das Schweigsystem mit gemeinschaftlicher Arbeit nach Auburn, die Isolierung außerhalb der Arbeitszeit und die durchgängige Isolierung nach dem pennsylvanischen System. Sie entsprechen sämtlich einem ethischen Hauptzweck der Gesellschaft nicht, insofern diese nicht bloß Vergeltungsgesellschaft ist. Allerdings dürfen sich ethische Zwecke, wie Besserung, Reinigung des sittlichen Bewußtseins, immer nur accessorisch als Nebenzwecke an die absolute Vergeltungsstrafe anschließen. Aber die innere Freiheit verbietet doch, auch solche Nebenzwecke über dem nächsten Hauptzweck der Vergeltung zu vergessen, und sie verbietet nicht minder, den Erfolg der Besserung nur von den großen Kulturmächten der Kirche und Schule in ihrer Verbindung mit zweckmäßigen Vorkehrungen der Sitten- und Wohlfahrtspolizei zu erwarten; denn der Erfolg hängt von einem Zusammenwirken aller entsprechenden Maßregeln ab und von einem solchen Zusammenwirken, daß sie so viel als möglich das ganze Leben eines Menschen durchziehen. Das Strafen selbst muß also sicherlich die Hebung und Besserung des zu Strafenden mit ins Auge fassen. Jene Methoden der Freiheitsstrafen fassen auch ethische Nebenzwecke ins Auge.

[1] T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik" § 14.

Allein es fehlt darunter gerade der Hauptgesichtspunkt für die Gesellschaft, den das Wohlwollen außer den Ausschließungsgründen in Bezug auf die traditionellen Kriminalstrafen an die Hand giebt: auch der Übelthäter soll daran gewöhnt werden, von dem seiner Individualität entsprechenden Standpunkte aus innerhalb der Ordnungen der Gesellschaft für diese thätig zu sein. Eben deshalb darf er seiner individuellen Lage nicht entrissen und entfremdet werden, wenn es auch notwendig sein mag, daß er auf einem neuen Boden in eine ähnliche Lage versetzt werde. Die Gesellschaft muß vielmehr die Mühe auf sich nehmen, den Gründen nachzugehen, die es bisher bei ihm zu einem geordneten Leben nicht haben kommen lassen. Sie muß die Quellen der Unordnung zu verschließen suchen. Sie muß sich dazu entschließen, auch fernerhin mit dem Verbrecher zu leben und für ihn zu sorgen, so weit es irgend möglich ist. Damit mag sie an ihrem Teile zugleich die Schuld abbüßen, die sie selbst an dem Dasein des Verbrechens hat, insofern es aus ihrem Gedankenkreis und den in ihr herrschenden Zuständen hervorgegangen ist; denn es hätten schon längst ausreichende Maßregeln, namentlich durch die innere Mission, getroffen werden sollen, daß daraus nicht Verbrechen sich entwickelten, und in dem Versäumen solcher Maßregeln liegt eine Schuld der Gesellschaft. Das Wohlwollen lenkt auch hier eher in die rechten Bahnen ein, wenn es sich in die Lage des zu Strafenden versetzt, der nicht gleich andern neben ihm, die der Gesinnung nach nicht besser sind als er, durch die Gunst oder auch nur durch den Zwang äußerer Verhältnisse vor Sünde und Übelthat bewahrt worden ist, und das fällt um so mehr ins Gewicht, da es eine absolute psychische Freiheit nicht giebt noch geben kann, die irgend jemanden schützen und durch die er sich mit einem einzigen Willensakte zu einem würdigen Denken und Leben aufschwingen könnte. Den Delinquenten mag trotzdem, weil die That ihm zugerechnet werden muß, Beschränkung und Zwang treffen, so weit und so lange es notwendig ist. Einzelne, die in einem förmlichen Kriegszustand zur Gesellschaft treten, mögen sogar in so engem Gewahrsam gehalten werden, wie Wahnsinnige, wiewohl man selbst bei diesen die Zwangsjacke möglichst zu vermeiden weiß. Immer muß jedoch das Streben darauf gerichtet sein, daß der Delinquent

sich so bald als möglich innerhalb der gesellschaftlichen Ordnungen seinen individuellen Verhältnissen gemäß wieder frei bewegen lerne, und der beschränkende Zwang, den er erleiden muß, bis ihm wieder der erste Versuch zum ungehinderten Freiheitsgebrauch verstattet wird, muß in Verbindung mit den moralischen Strafen der Seelsorge, wie es alle ins Gemüt tief eingreifende Betrachtungen mit ihm sind, ein solches Maß bei ihm haben, daß sein Leiden in einem angemessenen Verhältnis zu dem durch seine Übelthat gestifteten Wehe steht. Ein fortgesetzter beschränkender Zwang muß sich immer damit rechtfertigen lassen, daß spätere Versuche besser und womöglich vollständig gelingen sollen. Aber auf Jahre hinaus einem Menschen ohne weiteres dem Prinzip nach sein Vertrauen entziehen und es ihm höchstens durch einzelne Vergünstigungen und eine freundlichere Behandlung während der Strafzeit zu bethätigen, ist unverständig. Der Delinquent muß vielmehr wissen, daß er sich das allgemeine Vertrauen jederzeit wieder vollständig erwerben kann, und die Ausdehnung seiner Freiheitssphäre muß stets wachsen, aber nötigen Falls auch wieder abnehmen, je nach dem Erfolg. Am wenigsten läßt sich statt dessen die Todesstrafe rechtfertigen. Zur Besserung gehört doch vor allem, einen Menschen zur Besinnung über sich und seine Thaten zu bringen. Aber ihm das Bewußtsein rauben heißt ihm die Besinnung unmöglich machen, man müßte denn auch hier darauf rechnen wollen, daß es im Jenseits wieder erwachen werde. Mit demselben Rechte könnte man aber einen großen Teil der Erziehung dem Jenseits zuweisen, um unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten zu vermeiden. Auch hier läßt sich jedoch die Unmöglichkeit, daß durch unsern Willen die Besinnung noch im Diesseits sich bei dem zu Strafenden ausbilden werde, nicht darthun. Dann ist aber unser Wille verpflichtet, ihm dazu zu verhelfen, und eine Pflicht von sich abzuwälzen, ist immer unmoralisch. Als Symbol der Strafgerechtigkeit und der Gerechtigkeit überhaupt mag das Schwert immerhin gelten, mehr darf es jedoch nicht zu bedeuten haben. Nur als Äquivalent für einen Mord, könnte man vielleicht glauben, müsse die Todesstrafe als gerechtfertigt gelten, weil das Leben, das einem andern entrissen wird, für diesen ein ganz unvergleichliches Gut zu sein scheint. Dafür darf indes ein äußeres

Gut von immerhin nur relativem Werte niemals angesehen werden, und der Ausnahmefall für die Talion tritt folglich hier doch nicht ein.

Bei dem Strafvollzug dürfen nicht besondere Maßregeln zur Abschreckung, zur Prävention und überhaupt zu dem Zweck ergriffen werden, um dadurch einen Druck auf das Gemüt sowohl bei dem Übelthäter selbst, als bei denen, welche strafen sehen, zur Vermeidung künftiger Übelthaten hervorzubringen. Solche Maßregeln hat man vielfach in quälenden, beschimpfenden Bestandteilen der Strafe gefunden. Sie würden aber schon durch unsere Betrachtungen über die herrschenden und geschichtlichen Strafen ausgeschlossen sein, auch wenn sie nicht so leicht zu einer Steigerung der Strafe über das billige Maß hinausführten. Die psychischen Wirkungen, die erreicht werden sollen, sind in der That immer schon im Strafen selbst enthalten.

H. Grotius hat endlich auch schon die Frage aufgeworfen, ob nicht vergeben, verzeihen wohlgefälliger sei als strafen, und er hat sie bejaht. Das Wohlwollen möchte in der That auch dann den Übelthäter vor Übel bewahrt sehen, wenn seine That und sein entsprechender Wille ganz unzweifelhaft sind. Aber das ist zunächst vom Standpunkt der Vergeltung aus abzuweisen. Die durch absichtliche That oder durch Nichterfüllung der rechtlich zu fordernden Verflichtung hervorgebrachte Störung muß immer ausgeglichen werden. Das muß auch das reinste Wohlwollen des innerlich Freien zugestehen. Denn wenn gar nicht gestraft würde, so würden die abschreckenden Wirkungen der Strafe aufgehoben, der Sinn für Vergeltung würde geschwächt und es würde folglich nach dieser Seite hin die Hebung der Willen versäumt werden. Das würde also auch dem Geiste des Wohlwollens widerstreiten. Das Wohlwollen darf folglich die Strafe nicht erlassen wollen. Es mag nur darüber wachen, daß die Strafe und Strafvollziehung die physischen und geistigen Kräfte nicht zerstöre, die zu Strafenden nicht schlechter mache, ihre Roheit nicht vermehre, wie schon durch die gewöhnlichen Gefängniseinrichtungen leicht geschieht. Das Wohlwollen mag ferner dahin streben, daß dem Strafen nicht Züge beigemischt werden, die, wie Qualen, Verstümmelung, Verunstaltung, öffentliche Beschämung, den Charakter der Inhumanität an sich tragen und den Strafenden so leicht des Übelwollens verdächtig machen. Das Wohlwollen mag

auch positiv für den zu Strafenden sorgen. Zunächst schon insofern, daß die Nachwirkungen der That auf das innere und äußere Leben des Übelthäters bei der Strafe voll angerechnet werden. Weiter insofern, daß sich ihm die Seelsorge während der Strafverbüßung in psychologisch-verständiger Weise ganz hingiebt, und ihre Ermahnungen und Betrachtungen sind als Strafen so unbeschränkt, wie die strafenden moralischen Betrachtungen der Erziehung. Ferner, indem man darauf hält, daß weder die Übelthat, nachdem sie soweit als möglich vergolten ist, noch der überhaupt nicht strafbare Rest der Übelthat dem Übelthäter nachgetragen werde. Dadurch darf man sich also nicht abhalten lassen, sich weiterhin ihm zu widmen, und ihm wieder Vertrauen zu schenken, selbst auf die Gefahr hin, daß es getäuscht werden könnte. Es muß dem Bestraften vor allem der Wiedereintritt in die bürgerlichen Kreise nach der Strafverbüßung möglich gemacht werden. Ohnehin sind Rückfälle sonst unabwendbar. Solche Bemühungen entsprechen auch gewiß durchaus dem Geiste des Wohlwollens, das ja selbst denen sich hingiebt, die sich unwürdig gezeigt haben, und durch die Strafthätigkeit, die bloß auf Ausgleichung nach absolutem Maße dringt, wird es daran nicht gehindert. Überdies wird die Unvollkommenheit des Strafens gar leicht sehr drückend empfunden, wenn dem zu Strafenden ein Mehr des Übels zu teil wird, als zur Ausgleichung notwendig ist. Das drückende Gefühl wird aber durch ein begleitendes oder nachfolgendes thätiges Wohlwollen gemildert, und es wird sonach dadurch nicht bloß eine Kollision mit der Vergeltung vermieden, das Wohlwollen tritt dann sogar ergänzend zur Vergeltung hinzu.[1]) Auf diese Äußerungen des Wohlwollens ist aber auch alles Verzeihen zu beschränken, und wenn daher einem reuigen, bußfertigen, zerknirschten Gemüt Erlaß der Strafe zugesichert wird, so muß immer vorausgesetzt werden können, daß die Strafe schon

[1]) Solche Äußerungen des Wohlwollens verdienen natürlich, wie alles Wohlwollen, auch von andern als den Empfängern des Wohlwollens wieder mit Wohlwollen vergolten zu werden, während Rücksichtslosigkeit, Hartherzigkeit und ähnliche Geistes- und Charakterzüge, die einen Mangel an Wohlwollen anzeigen, keinen Anspruch auf fremdes Wohlwollen haben. Das betont die Bibel bei denen, die nicht vergeben, in bekannter Weise.

in der Reue selbst liege, weshalb ein weiteres Strafen entbehrlich ist. Auch wenn Christus am Kreuze für die eine Fürbitte ausspricht, welche nicht wissen, was sie thun, so ist damit nicht ein Erlaß der Strafe gemeint. Christus wünscht nur, daß sie kein anderer Schmerz in Folge der gegen ihn verübten Übelthaten treffen möge als derjenige, den sie später in der Reue über ihre Thaten empfinden werden. Dieser Schmerz wird Strafe genug für sie sein, und er wird bei ihnen, meint Christus, sicherlich nicht ausbleiben; denn das Bewußtsein von der wahren Bedeutung ihrer Thaten, woraus auch die Reue hervorgehen muß, wird in ihnen schon lebendig werden, während es ihnen gegenwärtig noch fehlt. Das bedeuten nämlich die Worte: sie wissen nicht, was sie thun. Die Worte bedeuten also nicht etwa, daß bei dem, was sie gethan haben, der mit Bewußtsein verbundene Wille mangele. Das wäre ja faktisch nicht wahr, und wenn es wahr wäre, so würde die Bitte ganz überflüssig sein, daß nicht gestraft werden möge; denn es könnte dann ohnehin nicht gestraft werden. Strafnachlaß darf auch weder in der Begnadigung, noch in dem Spielraum gefunden werden, der dem Richter bei Abmessung des Strafquantums zuerkannt wird. Dieser Spielraum, der sich freilich eigentlich nur auf die den Ausgangspunkt der Strafverbüßung bildenden Arten der Freiheitsbeschränkung beziehen sollte, gestattet z. B. dem Richter, die Frist der Freiheitsentziehung länger oder kürzer zu bemessen, und er macht gerade die Trennung des Urteils über das Strafmaß von der That- und Schuldfrage möglich, da so häufig die Übelthat nicht mit einer absolut, sondern nur relativ bestimmten Strafe bedroht ist. Aber er soll nicht etwa für Meinungen, Gefühls- und Humanitätsrücksichten Raum lassen, die mit der Vergeltung streiten würden, sondern er soll dazu dienen, daß die Angemessenheit an die Idee der Vergeltung im einzelnen Fall noch genauer bestimmt wird, als das nach allgemeinen Bestimmungen des Kriminalrechts möglich ist. Der Richter soll nicht das Strafquantum selbst zu hoch finden. Er soll es nicht bedauern müssen, daß er sich nach dem Buchstaben des Gesetzes zu richten und den einzelnen Fall unter die darin aufgestellten Kategorieen zu subsumieren hat. Ebenso soll die Begnadigung nur dazu dienen, die Gleichheit genauer ab-

zumessen, als durch die richterliche Thätigkeit möglich ist. So ganz besonders da, wo eigentümliche Nebenumstände bei dem zu Bestrafenden vorkommen, die ein durch den Thatbestand nicht gerechtfertigtes Plus des Übels hinzufügen, ohne daß es der Richter nach dem Strafgesetz in Abzug zu bringen vermag. Der Fall liegt namentlich dann vor, wenn jene Umstände sich erst nach der richterlichen Strafzumessung geltend machen, obwohl sie wenigstens nachträglich noch Berücksichtigung verdienen. Mit der Billigkeit streiten nur die Mißbräuche der Begnadigung, und diese hatte auch Kant im Auge, als er die Begnadigung überhaupt verwarf. Auf teilweisen oder vollen Straferlaß darf aber die Begnadigung so wenig, als der Spielraum für die Strafabmessung des Richters oder die Verzeihung berechnet werden.

Wir beschließen nunmehr unsere Erörterungen über die Vergeltung durch eine Betrachtung, die der früher angestellten über die enge Verbindung zwischen Vergeltungsgesellschaft und Rechtsgesellschaft zur Seite steht. Wir wissen, das Recht unterliegt immer seinem Inhalte nach einer kritischen Beurteilung von Seiten der übrigen Ideen und daraus gehen Präsumtionen hervor, wie der Inhalt des Rechts zu gestalten sei. So entspringen nun auch auf Grund einer Kritik des Rechtsinhalts von Seiten der Vergeltung[1]) die Forderungen: innerhalb der Rechtsgesellschaft darf niemand den Schutz des Rechtes mehr genießen als ein anderer, kein Glied der Gesellschaft darf durch die Rechtsordnung bevorzugt werden, keine Sphäre derselben darf sicherer liegen als eine andere, es darf nicht einem Teile des Volks, z. B. durch die Höhe der Gerichtskosten, das Rechtsuchen erschwert werden. Auch innerhalb des Kriminalrechts darf niemanden bei gleicher Strafwürdigkeit eine gelindere oder härtere Strafe treffen, als einen andern, und unter denselben Bedingungen dürfen nicht Übelthaten, die einem ganzen Stande näher liegen, milder oder strenger beurteilt werden als die, zu denen ein anderer Stand mehr inkliniert. So fordert es die sogenannte Gleichheit vor dem Gesetz, auf die ein jeder nach der Idee der Billigkeit einen Anspruch hat, sofern er ein Glied der

[1]) Über einzelne Verhältnisse, die darnach im römischen Rechte geordnet sind, s. T. Ziller, „Über die von Puchta u. s. w.“ 1. Kap., 5. Abschn.

Rechtsgesellschaft ist; denn in der Gleichheit liegt eine angemessene Vergeltung dafür, daß ein jeder auch gleichmäßig zum Dasein und zur Erhaltung der Gesellschaft beiträgt. So viel, als jene Gleichheit erfordert, muß ihm also immer zurückgegeben werden. Nicht am wenigsten trägt er aber zum Dasein und der Erhaltung der Gesellschaft durch die Teilnahme an dem allgemeinen und unbestimmten gegenseitigen Überlassen bei, wodurch die Rechtsgesellschaft erst wahrhaft zu stande kommt. Daraus scheint sogar Gleichheit des Besitzes und Vermögens für alle abgeleitet werden zu müssen. Denn jeder Besitzer und Eigentümer, ja jeder Berechtigter empfängt durch das Überlassen und Beitreten von Seiten der übrigen Glieder der Gesellschaft eine Wohlthat, die durch Rückgang des gleichen Quantums von Wohl vergolten werden muß. Hier gilt der Grundsatz: was dem einen recht ist, ist dem andern billig, im eigentlichsten Sinne. Diese Folgerung ist auch an sich völlig begründet. Nur muß die Gleichheit, die hergestellt werden soll, richtig verstanden werden. Sie ist nicht etwa so herzustellen, daß dabei von den natürlichen und historischen Unterschieden unter den Menschen abstrahiert wird; denn davon hängen große Verschiedenheiten in der Befähigung der Einzelnen ab, und darnach tragen sie auch sehr verschieden zum Bestehen und Wohl der Gesellschaft bei. Deshalb kann ihnen auch gerade nach der Idee der Vergeltung kein absolut gleicher Umfang von Recht und Macht zugestanden werden, und es war folglich ein großer Irrtum von Rousseau, der neben das Naturrecht der Freiheit das der Gleichheit stellte und darum eine absolut gleiche Rechtssphäre für alle forderte, nicht bloß ohne alle Frage nach der Möglichkeit eines Urrechts, sondern auch ohne Rücksicht auf die natürlichen und historischen Verschiedenheiten der Gesellschaftsglieder und ohne Rücksicht auf die davon abhängigen Unterschiede der Befähigung, also auch ohne Rücksicht auf die Gradverschiedenheiten, in denen sie wirklich zum Bestehen und zum Wohle der Gesellschaft beitragen und folglich Wohlthaten erweisen. Nach der Idee der Vergeltung kann nur eine relative Gleichheit der Rechtssphäre eines jeden gefordert werden. Es soll sich also die Rechtssphäre eines jeden, sein Besitz und Vermögen, seine gesellschaftliche Stellung und sein gesellschaftlicher Einfluß nach

seinen wirklichen Leistungen für die Gesellschaft richten, und es soll niemandem ein Privileg, eine Auszeichnung, ein Vorzug in Bezug auf die Verteilung von äußern Gütern und die ganze Lebensstellung zugestanden werden, wenn er sie nicht durch Verdienste, die er sich um das gesellschaftliche Ganze erwirbt, aufwiegt, geschweige, daß dem einen so vielmal mehr zugestanden werden dürfte, als er weniger leistet, und so vielmal weniger, als er mehr leistet. Dem neueren ethischen Sozialismus fällt es freilich sehr leicht nachzuweisen, wie weit die Wirklichkeit auch von dieser Forderung einer relativen Gleichheit abweicht. Die herrschenden Eigentums- und Erbschaftsverhältnisse, die herrschenden Vermögensverhältnisse, die herrschenden Meinungen und Maximen über die Schätzung der Leistungen des Einzelnen im Verhältnis zum Ganzen der Gesellschaft begünstigen den einen und üben einen Druck aus auf einen andern teils ohne alle, teils ohne genaue Rücksicht auf angemessene Vergeltung. Es sollte zum mindesten so sein: je höher und unabhängiger jemand in der Gesellschaft da steht, je mehr Macht und Einfluß er hat, je mehr Besitz und Vermögen ihm zugefallen ist, desto mehr sollte er sich gegen die Gesellschaft verpflichtet fühlen, desto größere Leistungen sollte er für die Gesellschaft zu übernehmen sich bemühen. Er dürfte also nicht daran denken, die Vorteile, die ihm durch die Gunst des Schicksals oder als ein von einer höheren Macht ihm anvertrautes Gut zu teil geworden sind, nur zu seinem Privatgenuß oder zur Befriedigung von partikulärer Begierde und Willkür auszubeuten. Zu voller Ausgleichung kann das indes noch nicht genügen; denn der Maßstab, der hier angelegt wird, ist ein viel zu unbestimmter. Auf der andern Seite dürfen doch die, welche ein relativ gleiches Maß von Besitz und Lebengenuß zu ihren Gunsten beanspruchen, nicht so auftreten, wie wenn sie darauf schon ein Recht hätten; denn eine Rechtspräsumtion gewährt für sich noch kein Recht. Geschweige, daß sie anmaßlich auf ihr Recht, wo nicht auf ihre Macht, pochen oder mit ihrer wachsenden Macht und mit der Strafe, die an den höher Berechtigten bei Gelegenheit einer sozialen Revolution genommen werden müsse, drohen dürften. Gerade durch ein solches Auftreten geben sie zu erkennen, daß dem allgemeinen, unbestimmten und gegenseitigen Überlassen und Beitreten von ihrer Seite sehr

unvollständig Genüge geschehen ist. Um so weniger muß ihnen somit nach der Idee der Vergeltung zurückgegeben werden. Auf die Frage selbst kommen wir bei der neuen Art des idealen Gesellschaftskreises zurück, zu der wir jetzt übergehen wollen.

§ 19.

Verwaltungsgesellschaft.

Nachdem in einer Gesellschaft für Recht und Billigkeit gesorgt ist, müssen in ihr auch Bemühungen sich regen, die darauf gerichtet sind, daß sie unmittelbar positive Werte von Seiten des Wohlwollens, der Vollkommenheit, der inneren Freiheit in sich aufnehme — unmittelbar positive Werte, also im Unterschied von den Werten, die auf der Beseitigung von Mißfälligem, wie von Unrecht und Übelthat, ruhen. Gerade deshalb wird das Hervortreten des unmittelbar positiv Wertvollen erschwert, weil da, wo es fehlt, nichts positiv Mißfälliges vorliegt, wie es dann der Fall ist, wenn es an Recht und Billigkeit mangelt. Auf die Beseitigung von positiv Mißfälligem ist man doch immer am ersten bedacht, und solches Mißfällige ist da nicht vorhanden, wo das unmittelbar positiv Wohlgefällige mangelt. Daher verspätet sich gewöhnlich die Sorge dafür, daß das unmittelbar positiv Wohlgefällige sich in der Gesellschaft darstelle. Ohnehin liegen nach unserer früheren Auseinandersetzung die Gegenstände des Rechts, wie Eigentum, Leben, Freiheit, dem natürlichen Menschen immer ganz besonders am Herzen, und so lange die darauf bezüglichen Verhältnisse nicht wenigstens soweit geordnet sind, daß ein beharrlicher Zustand erreicht ist, auf den zuverlässig gerechnet werden kann, besitzt er gar leicht nicht die Ruhe des Gemüts, um an eine Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft nach den übrigen Ideen ernstlich zu denken. Das unmittelbar positiv Wohlgefällige läßt sich auch erst auf dem Boden geordneter Rechts- und Billigkeitsverhältnisse fest und dauerhaft begründen. Für Recht und Billigkeit muß daher immer zuvörderst gesorgt werden, und es ist folglich eine ganz verkehrte Willensrichtung, gemeinnützige Einrichtungen, wie Hebung der unteren Volksklassen und Erleichterung des auf

ihnen lastenden Drucks oder überhaupt solche Zwecke, die vorzugsweise als Zwecke der Humanität und des Christentums angesehen werden, auf Kosten von Recht und Billigkeit zu erstreben. Niemand darf Recht und Billigkeit unter Berufung darauf verletzen, daß er unmittelbar positiv Wertvolles ins Leben zu rufen gedenke. Wo es in einem Lebenskreise noch an dem fehlt, was Recht und Billigkeit für sich allein fordern, muß vielmehr die erste Sorge sich darauf richten, daß dieser Mangel beseitigt werde. Recht und Billigkeit erlangen so in der Wirklichkeit einen Vorrang vor den übrigen Ideen, weil ihnen immer zuerst genügt werden muß; es ist also ein Vorrang nicht der Prinzipien, sondern ein Vorrang inbezug auf ihre Verwirklichung. So begreift es sich auch eher, daß die älteren Naturrechte vorzugsweise vom Standpunkte des Rechts und der Billigkeit aus bearbeitet worden sind, wie wir selbst die darauf bezüglichen idealen Gesellschaftskreise vorangestellt haben. Natürlich geschieht es auf diese Weise, daß eine Gesellschaft viel früher in Bezug auf Recht und Billigkeit zu einem gewissen Grad von Vollkommenheit sich erhebt, ehe die Sorge für andere Ideen in ihr lebendig wird. So verspätet sich namentlich die Entwickelung desjenigen idealen Gesellschaftskreises, der sich dem Wohlwollen widmet. Vor der Verbreitung des Christentums hat man überhaupt wenig daran gedacht, innerhalb der Gesellschaft sich das Wohlwollen zum Zweck zu setzen. So bestand im römischen Reiche schon längst eine sehr sorgfältig durchgebildete Rechtsordnung, die noch jetzt für uns Bedeutung hat. Aber es fehlte an Versorgungsanstalten für Arme, Verwaiste, Verwahrloste, Verlassene, Erwerbsunfähige und an ähnlichen Humanitätsanstalten. Erst innerhalb des Christentums bildete sich eine geordnete Armenpflege aus, die noch immer sehr viel zu wünschen übrig läßt. Recht und Billigkeit drängen auch schon vermöge ihrer eigenen Natur zur Gesellschaft hin. Sie beruhen ja auf dem Entgegen- und Zusammenwirken mehrerer, das Recht schon auf einer unabsichtlichen, die Billigkeit auf einer absichtlichen Kollision mit andern, die beseitigt werden muß, und sie machen es deshalb notwendig, daß derjenige, der von ihrem Geiste erfüllt ist, mit andern in Verbindung tritt und im Zusammenhang mit ihnen thätig ist. Bei dem Wohlwollen liegt

es dagegen am nächsten, daß es bei Einzelnen vorhanden ist und diese mit ihrem Wohlwollen der Gesellschaft oder einzelnen Teilen derselben gegenübertreten. Sie wirken dann auf die Gesellschaft ein ohne die Mitwirkung anderer, ja oft genug ohne daß diese auch nur ahnen, wem sie das Wohl, das sie genießen, zu danken haben. Es erscheint ihnen vielleicht sogar als eine Wirkung natürlicher Notwendigkeit, wofür es absichtlicher Veranstaltung gar nicht bedürfe. So haben oft genug Männer gewirkt, die früher oder später als Wohlthäter der Gesellschaft gepriesen worden sind. So wirken oft öffentliche Beamte. So wirken Männer, die zur geistigen und sittlichen Hebung engerer oder weiterer Kreise berufen sind, oder Einfluß auf die Gesetzgebung haben, Leiter geschlossener wirtschaftlicher Arbeitsstätten in Fabriken, auf Landgütern, Häupter der Familien und thatkräftige Persönlichkeiten überhaupt in den Sphären, in welche sie hineingestellt sind.

Das Wohlwollen zeigt sich vor allem darin, daß es nicht ohne Not eine einseitig partikuläre Richtung einschlägt. Es beschränkt sich also nicht auf Einzelne oder einzelne Teile und Kreise der Gesellschaft, wenn es seine Wirksamkeit darüber hinaus erstrecken kann. Mag auch die Sympathie zu Einzelnen und einzelnen Teilen einer besonderen Sphäre stärker hingezogen werden, mögen Familienangehörige, Stammes-, Volks-, Konfessionsgenossen und die Glieder ähnlicher Kreise dem Wohlwollen eines jeden am nächsten liegen, echtes Wohlwollen ist doch immer, soweit es kann, zu helfen bereit, wo nur eine Not, ein Mangel, ein Bedürfnis, ein Verlangen, ein Wunsch hervortritt, denen noch nicht Genüge geschehen ist. Es sucht ein allseitig gemeinnütziges Streben zu bethätigen. Im Umkreis seiner Wirkungssphäre tritt ja immer ein mannigfaltiges Begehren hervor. Dieses zieht das Wohlwollen in eine Summe zusammen, und es strebt dann dahin, die ganze Summe dieses Begehrens zu befriedigen und das größte Maß der Befriedigung für alle ohne Unterschied zu erreichen. Im Geiste eines solchen umfassenden Wohlwollens forderte schon Plato, wie wir wissen, für seinen Staat, alle Glieder und Teile desselben sollten glücklich sein, und Christus lud alle Mühseligen und Beladenen ein, zu ihm zu kommen, damit sie von ihm erquickt würden. Das Streben des

Wohlwollens steht nur da stille, wo es aus physischen oder moralischen Gründen unmöglich ist; denn im ersten Fall kann man überhaupt nicht wollen im eigentlichen Sinn, und im zweiten Fall ist das Wollen durch die innere Freiheit verboten. Bis an diese Grenze ist das Wohlwollen unermüdet für das Beste von allen thätig. Wo es aber Güter auszuteilen hat, die nicht allen zugänglich gemacht werden können, wo es die Empfangenden folglich aus einer Mehrheit von Begehrenden auszuwählen hat, da teilt es denen mit, die des Auszuteilenden am meisten bedürfen, das stärkste Verlangen darnach haben und den Genuß am innigsten als Wohl empfinden. Das Wohlwollen teilt also seine Gaben nach dem Maße der Empfänglichkeit von Seiten der Begehrenden und Verlangenden aus, wie denn schon der Heiland lehrte: die Kranken bedürfen des Arztes und nicht die Gesunden. Dann scheint freilich das Wohlwollen unvermeidlich in eine der inneren Freiheit widerstreitende Kollision mit der Vergeltung geraten zu müssen, welche die Güter relativ gleichmäßig auszuteilen sucht. Die Kollision wird jedoch dadurch vermieden, daß das Wohlwollen nach dem Früheren, wo es absichtlichen Thaten gegenübersteht, die Befriedigung der Ansprüche der Vergeltung immer schon voraussetzen muß. Wo die Vergeltung noch mangelt oder wo sie sich verzögert, hat daher das Wohlwollen zuvörderst darauf hinzuwirken, daß sie eintrete, und erst nachdem das soweit als möglich geschehen ist, kann es sich selbständig soweit bethätigen, als sein natürliches Vermögen und die innere Freiheit gestattet.

Wir sprechen hier zunächst nur von einer Art des Wohlwollens, dem sogenannten mitteilenden, d. i. demjenigen, das sich nicht erst dem möglichen, dem gedachten Wollen, sondern den wirklichen Willen widmet, das also innerhalb der schon angegebenen Grenzen jede wirkliche Schädlichkeit, jede wirkliche Not von ihnen hinwegnehmen und allem wirklich vorhandenen Wollen Befriedigung schaffen möchte. Die mitteilende Thätigkeit hat aber immer zwei Seiten. Zuerst eine negative. Es handelt sich hier bloß darum, Hindernisse für die Befriedigung wegzuschaffen. Sind diese entfernt, so befinden sich die Willen auch in der Lage, die ihnen zunächst gemäß und erwünscht ist. So, wenn bloß Gemeinschädliches abgewehrt

und beseitigt werden muß, das in der Ungunst der äußeren Naturverhältnisse und Naturereignisse oder in drückenden gesellschaftlichen Verhältnissen begründet ist, sei es auch nur, daß es sich um solche Übelstände handelt, die das gesellige Zusammenleben der Menschen, namentlich in großen Städten, in Bezug auf Luft, Wasser, Boden verursacht, oder wenn bestehende Einrichtungen abgeändert und aufgehoben werden müssen, die für das allgemeine Wohl nachteilig sind. Die schädlichen Hemmungen und Beschränkungen können auch von andern Gesellschaftskreisen ausgehen. Sie können namentlich rechtlicher Art sein. Das Mitteilen hat aber auch eine positive Seite, insofern es sich im unmittelbaren Darreichen von Gütern, die dem Willen nicht von selbst zufallen, und im Schaffen von wohlthätigen Einrichtungen bethätigt, damit die Not der Armut des Wohnens, der Nahrung, des Alters, der Verwaisung und jede andere Not, welche es auch sein möge, aufhöre oder gemildert werde. Da nun in dem Falle, wo man sich nicht an alles gleichmäßig hingeben kann, die Stärke des Bedürfnisses darüber entscheidet, welcher Not vor allem abgeholfen werden soll, so wird das Wohlwollen z. B. vor allem den Druck, der auf den unteren Volksklassen lastet, zu erleichtern suchen; denn die äußere Not muß immer für viel drückender und aufreibender angesehen werden als die Sorge, die Arbeit und Anstrengung um geistige Interessen, wie die Mortalitätslisten ausweisen, und die untern Volksklassen sind zugleich bei weitem am zahlreichsten; die höhern Volksklassen nehmen ja, je höher sie stehen, an der Zahl ihrer Glieder immer mehr ab, weshalb ein größerer Gesellschaftskreis, wie ein Staat, immer eine pyramidale Form annimmt. In Bezug auf die Armut wird aber das Wohlwollen ganz besonders der Massenarmut ganzer Orte und Gegenden entgegentreten, in der die Not der Einzelarmut potenziert wird, und bei der Massenarmut wieder ganz besonders der durch die Reihe der Geschlechter sich fortpflanzenden, von den Eltern auf die Kinder forterbenden, d. i. dem Pauperismus. Wo freilich solche Notzustände in gewissen Kreisen herrschend geworden sind, und vielleicht sogar zu Spannungen zwischen höheren und niederen Ständen hinführen, da hat es schon längst an den rechten Gesinnungen des mitteilenden Wohlwollens und an den Hilfen, die von

ihm zu erwarten gewesen wären, gefehlt. Zu den Äußerungen des mitteilenden Wohlwollens gehört aber auch die Sorge, daß jede wirklich vorhandene Kraft so viel als möglich hervortrete und in ihrer Regsamkeit nicht ohne Not gehemmt werde; denn daraus entspringt ein Wohlgefühl, während jede unnötige Hemmung mit Unlust verbunden ist und als Last empfunden wird. Jeder soll demnach im allgemeinen, so weit es irgend möglich ist, innerhalb der Gesellschaft nach seinem Gutdünken und nach beliebig freier Wahl thun und treiben dürfen, was er will. Er muß also die Gelegenheiten zum Handeln nach eigenem Sinn benutzen dürfen. Er muß seiner Neigung und Individualität folgen können und darf keinen Beschränkungen in Bezug auf die Wahl des Berufs, wie da, wo Kastengeist herrscht, unterworfen sein. Das Wohlwollen begünstigt die freie Bewegung und Regsamkeit aller Kräfte, befördert Selbstthätigkeit und Selbstsorge bei dem Einzelnen, wie bei den partikulären Lebenskreisen, ist für deren Autonomie und wirkt aller Bevormundung und büreaukratischen Leitung entgegen. Es fordert mit einem Wort bürgerliche Freiheit, wie es schon eine Präsumtion des Rechts thut. Sklaverei und Leibeigenschaftsverhältnisse drängt es deshalb zurück. Selbst die Dienenden dürfen nicht bloß als Mittel für fremde Zwecke angesehen werden, ihrer eigenen Überlegung muß etwas überlassen sein, sie müssen sich bei ihrer Thätigkeit für das Ganze, zu dem sie gehören, selbst Zwecke setzen können, sie müssen bei der Festsetzung solcher Zwecke wenigstens gehört werden, und auch dem ganzen Volke gegenüber darf nicht der Grundsatz gelten: alles für das Volk, nichts durch das Volk. So sehr er auch nach seiner ersten Hälfte dem Wohlwollen zu entsprechen scheint, so ist doch dabei in seiner zweiten Hälfte übersehen, daß Beteiligung und Mitwirkung aus Rücksichten des Wohlwollens nicht auszuschließen ist. Denn Selbstmitwirken nnd freie Entfaltung der Kraft sind gerade Hauptfaktoren des Wohlgefühls, das das Wohlwollen zu verbreiten sucht und das sich durch nichts ersetzen läßt. Das gesellschaftliche Wohlwollen trifft hier im Resultate mit den Bestrebungen des Eudämonismus zusammen, der im Geiste Rousseau's die gleiche Freiheit aller als ein unveräußerliches Recht forderte, als es sich zu Anfang der neueren politischen Geschichte darum han-

delte, den staatlichen Druck zu beseitigen, der gegenüber der zahllosen Menge der losen, lockeren größeren Vereinigungen des mittelalterlichen Feudalstaates sehr notwendig gewesen war, wie er zur ersten Vereinigung der Kräfte für wichtige Zwecke immer notwendig ist; nachmals aber wurde er als drückend empfunden, zumal er im Widerspruch zur Idee der Vergeltung vorzugsweise auf einzelnen Ständen zu Gunsten anderer lastete, denen sich jene nach ihren Leistungen für die Gesellschaft als ebenbürtig fühlten. Die eudämonistischen Bestrebungen führten auch allmählich zu immer ausgedehnterer Gewerbefreiheit, Handelsfreiheit und andern Arten der äußeren Freiheit, und durch die Wegräumung aller Schranken für freie Thätigkeit wurden in der That große Erfolge in Bezug auf das allgemeine Wohlbefinden erreicht, das dann selbst als Kraft wirkte und deshalb noch zur Steigerung der Kräfte der freien Thätigkeit beitrug. Es wurden Mittel auf Mittel für das Wohlbefinden gehäuft. Aber das Gemeinwohl wurde doch nicht so weit gefördert, als der Reichtum an Mitteln wohl erwarten ließ. Denn an die glänzenden Erfolge knüpfte sich das Vorurteil, als ob die verschiedenen Interessen, wenn nur jedes in voller Freiheit seinen Privatzwecken zustrebe, ganz von selbst unter einander harmonierten, so daß für alle Interessen am besten gesorgt sei, wenn jeder nur für sich selbst sorge; der Vorteil des Einzelnen schien immer zugleich der Vorteil des Ganzen zu sein, ohne daß es besonderer absichtlicher Veranstaltungen bedürfe. Allein die im Prinzip völlig unbeschränkte Freiheit aller und die allgemeine Zersplitterung der Sonderinteressen führt in Verbindung mit der Auflösung aller engerer Verbände unter den Berufsständen, je länger, je mehr zu Hindernissen für das allgemeine Wohlbefinden hin, ganz im Widerspruch zu dem Geiste des Wohlwollens, dem sonst die freie Bewegung der Privatinteressen an sich durchaus gemäß ist. Es giebt in der That natürliche Schranken für die freie Bewegung, an die auch das gesellschaftliche Wohlwollen als eigentliches Wollen gebunden ist, Schranken also, die in der Natur der Verhältnisse begründet sind. Während in gewissen Fällen alles Regeln und Anordnen von oben her oder durch die Macht assoziierter Kräfte gar nicht günstig wirken kann, sondern es nur auf die eigene Thätig-

keit ankommt, die nicht ohne Not aufgehalten und eingeengt werden darf, ist hier das Mitwirken und vollends das ungebundene Wirken derer, denen geholfen werden soll, durch ihre eigenen Zwecke ausgeschlossen, oder ihrer Thätigkeit müssen durch die Rücksicht auf andere, denen sich das Wohlwollen seiner allgemeinen Tendenz nach ebenso wenig entziehen kann, Beschränkungen auferlegt werden. Mit dem mitteilenden Wohlwollen muß also ein beschränkendes Wohlwollen zusammenwirken. Die Beschränkungen läßt man sich auch gern und ohne Widerstreben gefallen, wenn sie bestimmte und im voraus bekannte Punkte betreffen, so daß, abgesehen von einem schon gerügten Irrtum auf dem Rechtsgebiet, alles erlaubt ist, was nicht ausdrücklich verboten ist, und am wenigsten dürfen willkürliche Schranken gegen die freie Bewegung der Kräfte aufgerichtet oder Privilegien, Monopole, die alle Fortbewegung hemmen, anerkannt werden. Am gefährlichsten wirkt ein völlig freies Spiel der Kräfte, wenn große Unterschiede in der Lage der Einzelnen und in ihren Mitteln zur Thätigkeit vorkommen, wenn also ihre wirtschaftliche, intellektuelle, sittliche Fähigkeit und Tüchtigkeit sehr ungleich ist. Wenn dann das Recht die unbeschränkte Anhäufung des Kapitals und Grundbesitzes gestattet, so entsteht eine große Ungleichheit des Vermögens und Besitzes; aber schon Aristoteles forderte, daß ein Zuviel oder Zuwenig des Eigentums an wirtschaftlichen Gütern bei den Gliedern der Gesellschaft vermieden werde. Die Folge der Ungleichheit ist eine mehr und mehr anwachsende Macht der an materiellen Mitteln Stärkeren, die unter dem Schutz der freien Konkurrenz einander widerstreitender Privatinteressen und in freier Verbindung mit andern, die gleichen Zielen für ihre Privatinteressen zustreben, zur Ausbeutung der Schwächern in allen möglichen Arten und Formen, zu deren Abhängigkeit von den Stärkeren, ja zur förmlichen wirtschaftlichen Vernichtung der Schwächeren führt. Vogt sagt[1]: die menschenverachtendste und menschenwürdigste aller sozialen Ordnungen ist die plutokratische. Darüber sieht man aber leicht auch deshalb hinweg, weil man in echt spinozistischer Weise das Starke und Mächtige mit dem Tüchtigen und Besseren ver-

[1]) Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik XII, S. 206.

wechselt, und sich einbildet, im allgemeinen Kampfe der Konkurrenz siege immer das Tüchtige und Bessere, während das Untüchtige und Schlechte unterliege. Das trifft jedoch bei individuellen Befähigungen, von denen eine jede ihren eigentümlichen Wert hat, durchaus nicht zu; sie sollten daher vielmehr, so weit sie sich berühren, sich gegenseitig zu ergänzen und zu verstärken bemüht sein. Hier könnte nun eine allgemein verbreitete aufrichtig wohlwollende, von eudämonistischen Motiven freie Gesinnung dem Drucke abhelfen. Diese Gesinnung geht aber gerade im bloßen Kampf der verschiedenen Privatinteressen unter, und die Einzelnen vergessen daher über der schrankenlosen Pflege ihrer Privatinteressen ihre gesellschaftliche Pflicht, durch ihre Thätigkeit das allgemeine Wohl zu fördern, ja es schwinden leicht im Handel und Wandel sogar die aus Recht und Billigkeit stammenden Tugenden der Ehrlichkeit und Redlichkeit, indem man sich zufrieden giebt, wenn man nur bei allen möglichen Praktiken des Eigennutzes den Schein der Ehrlichkeit und Redlichkeit rettet. Wo es aber so sehr an der wohlwollenden Gesinnung fehlt, wirken rechtliche Beschränkungen der Anhäufung von Kapital und Grundbesitz, wie sie schon die Gracchen im lebendigen Gefühl für die Forderungen der Vergeltnng beabsichtigten, sogar nur dahin, den Gegensatz und die Erbitterung unter den einander gegenüberstehenden Kreisen der Gesellschaft zu steigern. Das mitteilende und bloß beschränkende Wohlwollen kann überhaupt für sich allein nicht an das Ziel einer allgemeinen Befriedigung kommen, zumal wenn es nach unserer bisherigen Voraussetzung bloß von einzelnen Stellen der Gesellschaft ausgeht.

Es giebt jedoch noch eine andere Art des Wohlwollens, ein Wohlwollen, welches sich nicht dem wirklichen, sondern dem möglichen, künftigen Wollen widmet. Es weckt neue Arten der Empfänglichkeit, die das wirkliche Wollen noch nicht kennt. Es bildet den Sinn auch für solche Arten des Empfindens, Genießens, des Wohlgefühls aus, an die das wirkliche Wollen bisher nicht gedacht hat und für die es späterhin doch sehr dankbar ist. Dem vorhandenen Wollen wird wenigstens durch das Wohlwollen eine andere Richtung gegeben, und zwar eine bessere, würdigere Richtung, als es schon hat. Diese Art des Wohlwollens, die sich an ein

mögliches, künftiges Wollen der Gesellschaftsglieder hingiebt, ist das hebende Wohlwollen, das trotz seines Widerstrebens gegen das vorhandene Wollen seine Bemühungen doch so einrichten kann, daß sie schon jetzt nicht als eine Last, als ein Zwang, sondern als ein Wohl empfunden werden; denn für das Wohlwollen muß in dieser Beziehung immer der Grundsatz gelten: beneficia non obtruduntur. Das hebende Wohlwollen kann sich so, wie das mitteilende, schon in den Verhältnissen unter den Einzelnen regen, und auf ihm beruhen alle Bemühungen für Erziehung, welche Plato das eine Große unter den menschlichen Angelegenheiten nennt, weil es sich dabei um das Heil der künftigen Generationen und die Zukunft der Gesellschaft handelt. Der Geist der Erziehung und die Maßregeln, die darin ergriffen werden, sind ja entscheidend für das wahre Wohl der späteren Generationen und für die innere Beschaffenheit der künftigen Gesellschaftskreise, für deren kontinuierliche Entwickelung und dafür, ob den gesellschaftlichen Maßregeln und Einrichtungen eine dauernde oder eine vorübergehende Wirksamkeit beschieden sein wird. Auf dem hebenden Wohlwollen beruht auch alle Seelsorge, alle intellektuelle, sittliche und wirtschaftliche Hebung des Volks innerhalb der Gesellschaft. Viele Schädlichkeiten innerhalb derselben lassen sich durch ein mitteilendes und beschränkendes Wohlwollen gar nicht beseitigen. Wohl aber lassen sich in den vorhandenen Willen Kräfte erzeugen, wodurch die Quellen der Schädlichkeiten verschlossen werden und wodurch es den Willen möglich wird, sich selbst zu helfen, und das ist viel besser, als ihnen materielle Güter und Genußmittel darzureichen, oder sie in äußeren Schranken zu halten. Am schädlichsten wirkt flüchtiges, gedankenloses Almosen, bei dem man sich um die persönlichen Verhältnisse der Empfangenden gar nicht kümmert. Denn statt das Wollen zu wecken und zu verstärken, geschieht es dadurch so leicht, daß man die Kraft zu eigener Anstrengung, zu einem selbständigen Wollen und Handeln schwächt, Trägheit und Faulheit groß zieht, das Elend nährt, Schamlosigkeit provoziert, und aus arbeitsfähigen Menschen nicht bloß arbeitsscheue, sondern von allem Ehrgefühl entblößte Menschen macht. Ist es doch auch sonst nur für ganz gefestete Charaktere ein Glück, plötzlich in eine bessere Lage versetzt zu werden,

vollends wenn sie ohne alle eigene Kraftanstrengung ein großes Los irgend einer Art ziehen. Für den, der Charakterfestigkeit noch nicht besitzt, ist es immer am zuträglichsten, wenn ihm Gelegenheit zur Arbeit und zur Bethätigung seines individuellen Strebens gegeben, wenn ihm die Möglichkeit, aus seiner Bedrängnis sich durch eigene Kraft emporzuarbeiten, verschafft wird. Höchstens, daß ihm für die ersten Schritte oder in Krisen die nötige Hilfe durch das mitteilende Wohlwollen zu gewähren ist. Gelingt es aber, einem Menschen die rechte Arbeit zu verschaffen, so ist er auf die Dauer vor drückender Not bewahrt. So denkt und handelt das hebende Wohlwollen. Es sucht vor allem auf größere Bildung, Befähigung, Kraftentwickelung und auf das Darbieten von Gelegenheiten zu eigner Kraftanstrengung bei denen hinzuwirken, denen es sich widmet. Aus ihm entsprang auch bei Pestalozzi das Hauptmotiv für seine humanitären Bestrebungen. Durch bessere Schulen wollte er die niederen Stände geistig und sittlich heben, damit sie sich dann durch eigene Kraftanstrengung von ihrer Not befreiten.

Das hebende Wohlwollen reflektiert ferner darauf: jede Befriedigung weckt neue Begehrungen, und regelmäßige Befriedigung erzeugt ein Bedürfnis. Je mehr sich aber der Kreis der Begehrungen bei uns erweitert, je mehr unser Bedürfnis wächst, um so leichter kann uns die innere Ruhe und Zufriedenheit verloren gehen, wenn die Befriedigung ausbleibt. Im Jagen nach dem eigenen Vorteil, im Verlangen nach dem eigenen Genuß wird auch das Wohlwollen, das sich anderen widmet, leicht völlig erstickt. Das hebende Wohlwollen tritt daher dem in der Nationalökonomie vielfach verbreiteten Streben, die Neigung zur Vermehrung der Bedürfnisse immer mehr zu reizen und zu steigern, entgegen. Es sucht vielmehr die rechte Wertschätzung dafür auszubilden, wie viel besser es ist, weniger und leicht zu befriedigende Bedürfnisse zu haben. Es hütet sich, immer neue und schrankenlose Gelegenheiten zum Genuß darzubieten. Es pflegt Einfachheit und Frugalität. Man soll mit Wenigem zufrieden sein können, und auch wenn man viel besitzt, für sich doch nur wenig nötig haben. Man muß in den bescheidensten Lebensverhältnissen froh und glücklich sein können. Man darf nicht ausdrücklich nach den Höhepunkten

des Lebens hinstreben, und von dem Glanz der äußern Stellung sich nicht blenden lassen, wie wenn bloß damit das Glück verbunden sei. Man darf überhaupt von großen Apparaten der Glückseligkeit und von der Fülle an äußern Glücksgütern nicht das wirkliche Glück erwarten. Es giebt auch so überaus wertvolle Güter, wie es Gesundheit, reiner Naturgenuß, ein glückliches Freundschafts- und Familienleben sind, und wer ein solches Gut besitzt, sollte sich unter allen Umständen reich und glücklich dünken. Ohnehin muß man ertragen lernen, man muß sich etwas versagen, ja man muß auf alles Verzicht leisten können, was nicht sicher genug in unsere eigene Macht gegeben ist und zu wenig von uns selbst abhängt. Diese Neigung, sich zu beschränken, würde für sich allein allerdings zum Stillestehen und zum Quietismus verleiten, und weiterhin die Steigerung des Wohlstandes und des davon abhängenden Wohlbefindens innerhalb der Gesellschaft hindern. Das hebende Wohlwollen sucht aber zugleich das reine Interesse an Arbeitsamkeit und Thätigkeit zu pflegen, das keiner äußeren Antriebe zur Regsamkeit und zum Fortschreiten bedarf. Es sichert seinem Besitzer zugleich die größte Energie des Willens. Jeder soll bemüht sein, die Sphäre seines Berufs vollständig auszufüllen, und schon das mitteilende Wohlwollen sorgt dafür, daß er seiner reinen Neigung folgen darf, in der auch sein Beruf begründet sein sollte. Er soll ferner gewohnt sein, nicht alles, was er besitzt und erwirbt an äußeren Gütern, in unmittelbarem oder durch Umwandelung mittelst des Verkehrs ermöglichtem Genuß zu verbrauchen, sondern durch Sparsamkeit und Wirtschaftlichkeit so viel als möglich für den spätern Gebrauch aufzuheben und zu erhalten, d. i. ein Privatkapital zu sammeln und zusammenzuhalten, ohne das die spätere selbständige Arbeit, zumal inmitten getrennter Privatwirtschaftskreise, nicht recht gedeihen kann. Das hebende Wohlwollen sucht vollends von niederen und schädlichen Genießungen abzuziehen, die physisch und geistig zerrütten. Es sucht den Sinn für edlere Vergnügungen zu beleben. Jenseits der einfachsten Naturbedürfnisse soll man seine Befriedigung vorzugsweise in geistigen Gütern suchen, die zu dem gehören, was jedem viel sicherer zu Gebote steht und nicht so abhängig ist von der Gunst der Verhältnisse, wie materielle, dem Ideellen ohnehin so

leicht entfremdende Güter. Vor allem sucht aber das hebende Wohlwollen den sittlichen und religiösen Sinn zu wecken und zu stärken. Man soll stets höhere, würdige Zwecke verfolgen und zu der Überzeugung hindurchgedrungen sein: sittliche Ziele sind in einer Welt, die unter Gottes Leitung steht, stets erreichbar und in jeder Lage unseres Lebens dürfen wir Gottes Schickung und Fügung erkennen, Glück und Unglück sind nur verschiedene Mittel seiner Führung.

Wie man sieht, hat das hebende Wohlwollen ein reiches Feld für seine Thätigkeit. Es darf sich nur nicht isolieren und von dem mitteilenden absondern, sondern muß immer mit demselben Hand in Hand gehen. Man soll sich nicht etwa mit wohlgemeinten Wünschen und Betrachtungen loskaufen von thatkräftiger Hilfe, wo diese geboten ist, und von werkthätiger Teilnahme an den Bestrebungen, die im Sinne des Wohlwollens sind. Denn es gilt hier wieder der Grundsatz: das Wohlwollen ist vor allem Wollen, und das Wollen im eigentlichen Sinne will den Erfolg. Ebenso wenig darf sich das mitteilende Wohlwollen seinerseits vom hebenden absondern. Bei den Armen und Hilfsbedürftigen sind zum mindesten solche Unterstützungsarten zu vermeiden, wodurch die Armut und Hilfsbedürftigkeit nur vermehrt wird und die Unterstützten vielleicht sogar schlechter werden, weil man sich um ihre persönlichen Zustände und um ihre Hebung nicht bekümmert, sondern sie, sei es selbst im Vorübergehen an ihnen auf öffentlichen Wegen und Plätzen, bloß mit Almosen abgefunden werden. Wir wissen auch schon, wo es an mitteilendem Wohlwollen mangelt, kommt es in der Gesellschaft zu Massenarmut und Pauperismus, und solche Zustände sucht das Wohlwollen zu vermeiden, obwohl auf Wohlthaten so wenig wie auf angemessene Vergeltung irgend jemand ohne weiteres ein Recht hat. Fehlt es aber noch obendrein an dem hebenden Wohlwollen, so entsteht das Proletariat, das in die höheren Stände so gut, wie in die niederen eindringen kann. Der Proletarier fristet sein Leben in der kümmerlichsten Weise, indem er planlos von der Hand in den Mund lebt, verfügt inmitten der getrennten Privatwirtschaften über kein eigenes Kapital bei seiner Arbeit, versteht seine Berufsarbeit erbärmlich und betreibt sie noch erbärmlicher, steht auf einer sehr niederen Stufe der Bildung und Sittlichkeit, kann

sich bei dem kleinsten Unfall, der ihn trifft, niemals selbst helfen und entbehrt alles ernsten Strebens und aller Fähigkeit, um wirtschaftlich, intellektuell oder sittlich vorwärts zu kommen und einen größeren Einfluß in der Gesellschaft auszuüben. Am niedrigsten stehen die geistigen Proletarier, welche von dem Wissen und Können, das sie wirklich besitzen, und von der Stellung, die sie in der Gesellschaft einnehmen, sogar einen unmoralischen Gebrauch machen.

Die Veranstaltungen des gesellschaftlichen Wohlwollens erfordern nun zu ihrer Durchführung materielle Mittel und solcher Mittel bedürfen auch die übrigen Gesellschaftskreise zu ihrem Bestehen und ihrem Gedeihen. Diese Mittel hat für alle die im Dienste des Wohlwollens thätige Gesellschaft, d. i. die Verwaltungsgesellschaft zu schaffen, da sie es selbst ihrer Natur nach nicht können, und indem die Verwaltungsgesellschaft alle mit materiellen Mitteln versorgt, vergilt sie reichlich die Vorteile und Wohlthaten, die ihr durch andere Gesellschaftskreise zu teil werden. Sie thut es aber auch dadurch, daß sie den Geist des Wohlwollens in diese hineinträgt. Sie kann sich in dieser Beziehung den noch nicht wirklichen Willen der Kinder und Ungeborenen widmen, zu denen das Recht nicht unmittelbar in Beziehung treten kann, und sorgt im voraus dafür, daß die Kinder sich nicht einmal völlig rechtlos in der Mitte der Gesellschaft finden und nicht wie Sachen behandelt werden.[1]) Ebenso läßt das Wohlwollen im Übergang von einem objektiven gesellschaftlichen Kriminalrecht zu einem andern dem Delinquenten das frühere oder spätere mildere Recht zu Gute kommen, ja es sorgt dafür, daß selbst Unrecht und Übelthat, wo es sich um Geringeres handelt, ohne gerichtliche Verhandlung auf polizeilichem oder Disciplinar-Wege ausgeglichen werden u. s. w.

Das Aufbringen der materiellen Mittel erreicht die Verwaltungs-Gesellschaft durch Benutzung und Verwertung der für sie vorhandenen Natur. Zunächst des Grund und Bodens, auf dem sie sich befindet, dann aber auch des Materials, das daran haftet oder damit in Verbindung steht. Diese Natur, der Grundstock der Gesellschaft für das Entstehen wirtschaftlicher Güter, bietet

[1]) T. Ziller, „Über die von Puchta ꝛc." 3. Kap., 30. Abschn.

schon, sich selbst überlassen, Genuß- und Verbrauchsgegenstände zur Befriedigung der Bedürfnisse in bestimmter Menge und Güte dar. Aber zweckmäßig behandelt und umgebildet, d. i. rationell bewirtschaftet, liefert sie mehr und bessere Güter, als vorher und oft auf Wegen, die vor der Auffindung der neuen Methoden als unmöglich erschienen wären. Noch vor 100 Jahren würde es nicht für möglich gehalten worden sein, daß die Seidenraupenzucht unter unsern nördlichen Breitengraden gedeihe und sich mit Vorteil pflegen lasse, oder gar, daß der Dampf als bewegende Kraft verwendet werden könne. Die Gesellschaft war in dieselbe Natur hineingestellt, wie jetzt. Aber man verstand es noch nicht, sie so gut auszubeuten. Allerdings wächst wenigstens bei den Bodenprodukten ihre Vermehrung und Verbesserung mit der zunehmenden Arbeit nur bis zu einer gewissen Grenze. Darüber hinaus läßt sich ihre Menge und Güte nicht steigern. Der Grund und Boden läßt sich ohnehin nicht beliebig ausdehnen. Das muß natürlich auf eine ungleiche Verteilung der äußeren Güter hinwirken. Aber nicht bloß diese, sondern auch der Fortschritt der Verwaltungsgesellschaft wird durch die Rechts- und Vergeltungsgesellschaft gefördert, und zwar geschieht das schon durch die Sicherheit und den Schutz, welche die Rechtsgesellschaft einer jeden zu irgend einem Zweck eingerichteten Gemeinschaft gewährt, und ohne die keine Arbeit gelingen kann, sowie in Folge der Anerkennung des Rechts der Person und in Folge der Einführung des Privateigentums und des Rechts der Vererbung, die immer zu den notwendigsten Grundlagen für die erste Ordnung einer erweiterten Gesellschaft gehören. Der Grund und Boden war wohl bei vielen Völkern, so lange er noch in großer Ausdehnung und Fruchtbarkeit zu Gebote stand, dem gemeinsamen Gebrauch überlassen. Dabei konnte jedoch, weil jener Gebrauch ungeordnet war, und das Privatinteresse der Bewirtschaftung und der Kapitalbildung viel zu wenig angespornt wurde, eine intensive Bewirtschaftung nicht stattfinden. Diese macht sich schon mit der wachsenden Menge und Dichtigkeit der Bevölkerung notwendig. Sie wird ebenso sehr durch die mehr und mehr hervortretende Einsicht gefordert, daß durch eine intensivere Bewirtschaftung das allgemeine Wohlbefinden zunimmt. Das läßt sich auch

durch eine periodische Teilung des Grund und Bodens nicht erreichen, zumal wenn dabei die Unterschiede der intellektuellen, wirtschaftlichen und sittlichen Tüchtigkeit unter den Gesellschaftsgliedern keine angemessene Anerkennung finden, was schon an sich unbillig ist und außerdem die Vermehrung und Verbesserung der Güter ebenso aufhält, wie es bei dem gemeinsamen, kommunistischen Gebrauch der Fall ist. Dagegen befördert das Privateigentum am sichersten die Produktion durch Intensität der Bewirtschaftung bei dem Grund und Boden sowohl, wie bei der für die Gesellschaft vorhandenen Natur überhaupt, und läßt auch am gewissesten die Tüchtigkeit die Folgen ihrer Anstrengung genießen, worauf schon eine rechtliche Präsumtion bringt. Das sind große geschichtliche Vorzüge des Privateigentums. Darüber übersieht man allerdings leicht die schon geschilderten Nachteile der Vermögensungleichheit, die immer in Verbindung mit dem Privateigentum hervortreten, wenn das Wohlwollen innerhalb der Gesellschaft nur so weit entwickelt ist, daß es bloß von Einzelnen in ihrer Mitte ausgeht, und die übrigen nur ihre Privatinteressen im Auge haben. Mit dem Entstehen des Ackerbaues und des Grundeigentums fiel sogar das Entstehen der nicht auf äußerer Gewalt beruhenden, sondern vertragsmäßigen Sklaverei zeitlich zusammen, weil nicht alle zum Besitz von Grund und Boden gelangen konnten, und die meisten sich nur durch ihre Arbeit für die Zwecke der Grundeigentümer Unterhalt und Leben sichern konnten. Die Sklaverei ging dann zwar in Leibeigenschaft über, als sich, besonders unter dem Einfluß des Christentums, das Bewußtsein der Pflicht ausbildete, daß die Grund- und Kapitaleigentümer auch für das Wohl ihrer Hilfsarbeiter zu sorgen hätten. Aber dieses Bewußtsein schwand wieder, und die Fürsorge für die sozial ungünstiger Gestellten nahm ab, als die äußere Freiheit, die auf den Anstoß der englischen und französischen Revolution auch zu politischer Freiheit geführt hatte, der Inbegriff alles Wohlseins zu sein schien, während gerade von dieser Freiheit aus das grellste Licht auf die soziale Not fiel und diese nur um so drückender empfunden wurde; denn das höchste Recht der äußeren Freiheit, das größte rechtliche Gut, war bei denselben Gliedern der Gesellschaft mit sozialer Not vereint, und vielen derselben mochte es

scheinen, als ob ihnen statt des Brotes Steine gegeben worden seien.

Aber von je her handelte es sich in der Verwaltungsgesellschaft nach ihrer allgemeinen Tendenz, die materiellen Mittel für das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaftskreise zu schaffen, immer darum, zunächst die vorhandenen Stoffe als Güter, d. i. als etwas, was einen Wert für den Willen hat, zu erkennen, soweit sie wirklich dafür gelten können, und die erkannten Güter zu gewinnen und zu sammeln. Das geschieht durch die sogenannte Urproduktion, von der ein Zweig, die Urproduktion des Ackerbaus mit den Nebenzweigen der Viehzucht, der Jagd, des Fischfangs und der Forstkultur, die Oberfläche der Erde nutzbar macht. Er gewinnt und sammelt die Güter, die an dem festen Boden der Erdoberfläche, in Luft und Wasser aufzufinden sind. Ein anderer Zweig der Urproduktion, der Bergbau, steigt in die Tiefe der Erde hinab und fördert die Schätze, die in den Mineralien verborgen da liegen, zu Tage. Zur Urproduktion tritt dann die Industrie hinzu, vor allem diejenige Art, welche den Ackerbau durch Anbau künstlich erweitert und den rationellen Betrieb aller Urproduktion einführt. Hier wird auch z. B. in Betracht gezogen, daß der Pflanzenwuchs und der Wald nicht bloß für den unmittelbaren Gebrauch, sondern ebenso sehr für die Fruchtbarkeit des Bodens, für die Gesundheit, zum Schutz gegen Überschwemmungen eine große Bedeutung habe. Waldverwüstung hat bekanntlich schon zur Verödung und Entvölkerung ganzer Länder, z. B. Griechenlands, Kleinasiens, hingeführt. Weiter geht die Industrie darauf aus, die der Natur abgewonnenen Güter zu bearbeiten, d. i. anders zu formen und umzubilden. So werden die vorhandenen Güter verbessert, ihr Wert wird also gesteigert. Sie werden aber auch durch die Industrie in neue Verbindungen und Kombinationen gebracht, und es werden in der gegebenen Natur neue Beziehungen zu den menschlichen Bedürfnissen, d. i. neue Werte für den Willen entdeckt, es entstehen also ganz neue Güter. Der rationelle Betrieb führt ferner dahin, daß, wo möglich, kein Stück kulturfähiges Land unbenutzt bleibt. Gar manches, was vorher ganz untauglich für den Gebrauch erschien, wird später doch infolge von besseren Methoden, die man bei einem rationellen Betriebe

anwendet, als wertvoll erkannt, und dadurch wird auch, z. B. mit Hilfe von Maschinen, an Zeit, Kraft und Aufwand bei der Erzeugung der Güter gespart; das Ersparte kann folglich anderweitiger Produktion zu Gute kommen. Zur Natur der Gesellschaft, die das Wohlwollen für das allgemeine Wohlbefinden zu verwerten sucht, gehört aber auch der Verkehr, der sich in ihrer Mitte ausbildet. Er gehört zur geistigen Natur der Gesellschaft, und ein Teil des Verkehrs ist der Handel, der die Güter dem Bedürfnis näher zu bringen uud allgemein erreichbarer zu machen sucht. Wird er im Sinne des Wohlwollens von allen unnötigen Hemmungen und Beschränkungen befreit, werden ihm Beförderungsmittel und Kommunikationsmittel, wie er sie bedarf, zur Verfügung gestellt, so vermag er wirklich das Gleichgewicht zwischen dem Angebot der produzierten Güter und der Nachfrage nach denselben unter den Zahlungsfähigen herzustellen, und es wächst dadurch die Summe der Befriedigungen in den Kreisen, in die er hineinreicht, zumal daraus zugleich günstige Rückwirkungen für Urproduktion und Industrie entstehen. Bis dahin Gleichgültiges kann so wieder zu einem wirklichen Gute und anerkannte Güter können zu höheren Graden des Wertes erhoben werden. Schon bei Handel und Verkehr, wie bei Urproduktion und Industrie, müssen jedoch bestimmte Personen für die Betreibung der notwendigen Geschäfte vorhanden sein, und es müssen überhaupt im ganzen Umkreis der Gesellschaftskreise Personen zu den Geschäften verwendet werden. Da ist es nun eine Sorge des Wohlwollens, daß die Personen, wo es auch sei, so zu den Geschäften benutzt werden, wie es dem allgemeinen Wohl am förderlichsten ist. Vor allem darf die Bethätigung ihrer Kräfte nicht zu weit von ihrer eigenen Wahl und Neigung sich entfernen, weil Lust zur Arbeit den Erfolg der Kraftanstrengung erhöht, Unlust ihn vermindert. Auch aus diesem Grund wenigstens keine Sklavenarbeit, keine Leibeigenschaftsverhältnisse, kein Kastenzwang. Es wird weniger und schlechter gearbeitet, und darunter leidet das allgemeine Wohl. Das Monopol, dem im Widerspruch zur Idee der Vergeltung keine oder keine angemessene Gegenleistung des Privilegierten entspricht, wirkt ohnehin nicht bloß bei den dadurch unmittelbar Benachteiligten schädlich, sondern ebenso sehr bei

den dadurch Begünstigten; denn bei diesen wird der Antrieb zur Anstrengung vermindert, den niemand entbehren kann, da Trägheit, Faulheit, Bequemlichkeit Erbübel des Geistes sind. So wird der allgemeine Fortschritt gehemmt, und um so mehr, da die strebsamen Kräfte der durch das Monopol Benachteiligten sich gehindert fühlen, so, wie es ihnen gemäß ist, in die gesellschaftliche Thätigkeit einzugreifen, und der natürliche Wetteifer der Kräfte, der so sehr zur Steigerung der Leistungen hindrängt, erstickt wird. Das Wohlwollen hat ferner dafür zu sorgen, daß ungeeignete Kräfte, wie die von Altersschwachen, Kindern, Frauen, von den Arbeiten, wozu Männer gehören, ausgeschlossen bleiben, wie es auf niedrigen Kulturstufen nicht der Fall ist, und die geeigneten nicht bis zum Übermaß angespannt werden. Die geeigneten Kräfte der Gesellschaft müssen alsdann in die rechte Verbindung unter einander gebracht werden. Es giebt zunächst verschiedenartige Kräfte, die einander ergänzen und unterstützen, wenn sie, in rechter Weise kombiniert, zusammenwirken, wie es z. B. in einer Fabrik geschieht. Es giebt aber auch gleichartige Kräfte, die für sich allein in ihren Wirkungen schwach sind, die sich jedoch durch Assoziation verstärken und heben können. So geschieht es bei Innungsverbänden, die nicht bloß auf die rücksichtslose Geltendmachung eines Monopols bedacht sind und neue, aufstrebende Kräfte zurückzudrängen, sondern bei ihren Mitgliedern das Bewußsein ihrer gesellschaftlichen Pflicht zu wecken oder zu nähren und die Bedingungen für die Erhaltung derselben herzustellen suchen. So geschieht es auch bei denen, die für sich allein über geringe Kapitalien verfügen, aber nach dem System von Schultze-Delitzsch im Kampfe mit der Macht des großen Privatkapitals sich doch mittelst der Assoziation in einem gewissen Umfang die Vorteile des großen Kapitals verschaffen oder sich doch vor Ausbeutung von Seiten desselben, z. B. Wucherern gegenüber, schützen und sich überhaupt durch Selbsthilfe trotz einer die Einzelnen überwältigenden Konkurrenz materiell und moralisch heben. Es sollten indes nicht bloß die Personen unter einander in ein richtiges Verhältnis treten, sondern ebenso sehr zu den vorhandenen Gütern. Denn diese sind Koeffizienten der Kräfte, d. i. die Wirksamkeit der Kräfte wird erhöht oder vermindert, je nachdem größere

oder geringere Güter den Kräften zur Verfügung stehen. Die Wirksamkeit der Kräfte, also auch ihre gesellschaftliche Wirksamkeit für das allgemeine Beste, ist folglich um so bedeutender, wenn die größere Macht, der größere Einfluß, die reicheren Mittel den größeren Willensenergieen und Talenten zu Gebote stehen. Darum wirkt das Wohlwollen auf einen solchen Zustand hin, dem der Nepotismus, das Protegieren und ähnliche gesellschaftliche Geisteskrankheiten immer entgegenwirken. Freilich kann das Wohlwollen leicht an bestehende Rechtsverhältnisse anstoßen. Jedenfalls ist es nicht im Sinn des Wohlwollens, wenn man es irgendwie befördert, daß große Güter und großer Einfluß mit schwachen, unfähigen Willen, dagegen kleine Güter und geringer Einfluß mit tüchtigen und befähigten Willen in Verbindung stehen; denn es vermindern sich dann die gesellschaftlichen Leistungen und daraus gehen Nachteile für das allgemeine Beste hervor. Glücklicher Weise lassen sich die Kräfte aber noch auf andere Weise verstärken, als durch Verbindung mit äußeren Gütern; denn dem Versuche, eine solche Verbindung abzuändern, treten, wie gesagt, so leicht rechtliche Schranken entgegen, die sich nicht heben lassen. Die Verstärkung der gesellschaftlichen Kräfte kann nämlich auch dadurch herbeigeführt werden. Man wendet sich an die Gedanken, welche die Menschen beherrschen. Denn „das menschliche Unglück entspringt zum großen Teil aus Irrtümern", und diese sucht man auszurotten. Man verbreitet Kenntnisse und Fertigkeiten, man macht sie im besten Sinne populär, nicht um des Wertes willen, der ihnen an sich zukommt, sondern um die Erwerbsthätigkeit zu steigern, den Wohlstand zu erhöhen und das allgemeine Wohlbefinden zu vermehren. Dazu dient es schon, wenn man nur die einem solchen Zweck entgegenstehenden Vorurteile zerstreut, z. B. inbezug auf die Einführung von Maschinen, die so leicht gemeingefährlich erscheinen, weil sie vielleicht vorübergehende oder auf andere Weise auszugleichende Störungen im gewohnten Geschäftsbetrieb veranlassen, und die doch in Wahrheit die Produktion neuer, wertvollerer, wohlfeilerer und deshalb schon im Verkehre leichter zugänglicher Güter gar sehr befördern, die menschliche Thätigkeit von rein mechanischen Arbeiten mehr und mehr befreien und die Verwendung der dadurch frei

gewordenen menschlichen Kräfte für anderweitige nützliche und auch für höhere Thätigkeit möglich machen. Bei solcher Verstärkung der Kraft durch Hebung der Einsicht haben der Buchhandel, die Presse, die Schule, besonders die Fachschule und die auf dem freien Interesse der Lernenden fortbauende, also nicht obligatorische Fortbildungsschule, die Vereine und Institute im Dienste der gewerblichen Interessen eine große und dankbare Aufgabe zu lösen. Es können hier die verschiedenartigsten Veranstaltungen geschaffen, die mannigfachsten Wege eingeschlagen werden. Immer handelt es sich bei der Verstärkung der Kraft durch Bildung darum, produktive Geisteskräfte zu erzeugen und die schon vorhandenen produktiven Geisteskräfte zu steigern, und es geschieht das, wie gesagt, nicht um ihres unmittelbaren Wertes willen; sondern durch die Intelligenz, die technische Geschicklichkeit und Willensenergie, die man schafft, sollen die gegebenen materiellen Güter besser ausgebeutet und verarbeitet und zuverlässiger an den Verbrauch abgeliefert werden. Durch die geistige Kultur und die Erweiterung des geistigen Horizonts, wie durch die Ausbildung und Steigerung jeder Art von Kunstfertigkeit, durch Belebung und Stärkung der Willenskraft soll sich das materielle Wohl heben und neue, bessere Arten des Wohlseins, neue, bessere Arten der Befriedigung von Bedürfnissen sollen sich eröffnen und weiter verbreiten. Insbesondere soll auch für neu auftauchende Bedürfnisse und ihre zweckmäßige Befriedigung die dazu erforderliche Geisteskraft, technische Geschicklichkeit und Willensenergie samt den notwendigen materiellen Mitteln zu Gebote stehen, und jede Geisteskraft und Kunstfertigkeit innerhalb der Gesellschaft soll auch wirklich in Aktivität gesetzt werden für das allgemeine Wohl und sie soll Gelegenheit finden, ihrer Eigentümlichkeit nach durch Mitbeteiligung sich dafür thätig zu erweisen, keine aber soll müßig bleiben und sich der Förderung des allgemeinen Wohles ganz entziehen.

Welche Wege die Verwaltung nun auch einschlagen, welche Wandelungen sie durchmachen möge, immer ist sie von dem besonderen Boden abhängig, auf dem sie sich entwickelt, von der besonderen Natur, an die sie gewiesen, in die sie hineingestellt ist. Es befinden sich da eigentümliche sowohl sachliche als persön-

liche Kräfte in eigentümlicher Verbindung, und dadurch wird für die Verwaltung eine eigentümliche Lage geschaffen. Dieser muß sie sich anpassen, um ihre Zwecke erreichen zu können. Es ist daher bei der Verwaltung ebenso, wie bei dem Rechte. Gestaltet sie sich, wie sie soll, so wird sie nach der Natur der Verhältnisse, unter denen sie sich entfaltet, ebenso verschiedenartig erscheinen, wie das Recht nach den besonderen Natur- und Lebensverhältnissen, zu denen es in Beziehung steht, und wie es demnach nicht eine einzige beste Rechtsordnung geben kann, so giebt es auch schon da, wo nur Einzelne ihr Wohlwollen der Gesellschaft entgegen bringen, nicht eine einzige beste Verwaltung. Unter andern Verhältnissen wirken dieselben Maßregeln unzweckmäßig, die sich aufs beste bewähren, wenn sie der besonderen Natur der Verhältnisse, zu denen sie gehören, angemessen sind. Mögen aber noch so verschiedenartige Verhältnisse für die Verwaltung gegeben sein, und mag diese demnach noch so verschiedene Formen annehmen, überall hat das Wohlwollen dahin zu streben, daß die vorhandenen Kräfte geschont und nicht vergeudet, daß sie, wo möglich, vermehrt, verstärkt, auf ein weiteres Wirkungsgebiet ausgebreitet, zu einem größeren Gesamteffekt zusammengeordnet und zugleich, so weit es nötig ist, veredelt werden. Damit sich so das allgemeine Beste am meisten und sichersten erhöhe, kommt es auch nicht bloß darauf an, daß größere Quanta und Summen der Güter und der besten Güter entstehen. Es ist zugleich immer dafür zu sorgen, daß sie sich in größeren Quantitäten relativ gleichmäßig unter die Einzelnen verteilen, der Gewinn der Produktion also z. B. den Leitern und Unternehmern, wie den Hilfsarbeitern zu Gute komme. Kommunistische Gütergemeinschaft ohne Privateigentum ist nach allen Seiten hin auch vom Standpunkt der Verwaltung zu vermeiden, weil sie zum Genuß viel zu sehr anreizt, und für die Ansammlung von Kapitalkräften ungünstig ist, die Arbeitsamkeit nicht genug anspornt, und wie die intensive, so auch die haushälterische Bewirtschaftung hindert. Ebenso ist eine solche Zersplitterung oder Zusammenhäufung der Grundstücke zu vermeiden, welche eine rationelle Bearbeitung und die volle Verwertung der Natur nicht gestattet. Dagegen empfehlen sich immer Einrichtungen, wie die Stein'schen Reformen, weil dadurch für Kräfte,

die zu freier Bewegung geschickt sind, die Hemmungen wegfallen und deshalb die Produktion sich hebt. Je mehr so die Regsamkeit und die Erfolge auf dem Wege der Güterproduktion wachsen, desto mehr vermindert sich zugleich die Befürchtung, daß der Gesellschaft große Gefahren drohen, weil die Bevölkerung im Verhältnis zu den Lebensmitteln viel zu sehr wachse. Die Volks- und die Staatswirtschaftslehre geben auch schon genug Maßregeln an die Hand, welche für die Produktion und die Verteilung der Güter günstig sind, und Anregungen dazu sind vielfach von den Naturwissenschaften und den darauf gebauten technischen Wissenschaften ausgegangen, insofern sie eine bessere Kenntnis der äußeren Natur und zweckmäßigere Methoden ihrer Bearbeitung darbieten. Von der bisherigen Volks- und Staatswirtschaftslehre wird nur nicht gerade vorausgesetzt, daß das Wohlwollen Einzelner solche Maßregeln einführen werde, sondern es werden meist nur die Resultate größeren Wohlbefindens für sich ins Auge gefaßt, die aus der Erzeugung stärkerer Quanta der Mittel für die Befriedigung und aus ihrer angemessenen Verteilung unter die Einzelnen hervorgehen, die Resultate werden ins hellste Licht gestellt, und dem eudämonistischen Standpunkte gemäß, auf dem die genannten Wissenschaften stehen, erwartet man, dadurch würden sich die Menschen zur Einführung der Maßregeln bestimmen lassen. Die Wissenschaften denken also nur an das Wohlsein, welches durch eine gute Verwaltung erreicht wird, und nicht an die Gesinnung des Wohlwollens, die sich in der Thätigkeit für einen solchen Zustand darstellen soll und die erst den ethischen Gehalt der Verwaltung ausmacht. In jenem Sinne empfiehlt schon Adam Smith, man soll die Steuern so gestalten, wie sie am bequemsten entrichtet werden. Es soll dabei den Einzelnen nicht unverhältnismäßig mehr, z. B. durch eine überflüssige und falsche Beamteneinrichtung, entzogen werden, als in das Vermögen der Gesellschaft übergeht. Man soll nicht solche Steuern wählen, welche die wünschenswerte Konsumtion oder den Erwerbsfleiß hemmen oder zu deren Gunsten man wertvolle Produkte erst absichtlich verderben muß, wie z. B. das Kochsalz durch Beimischung solcher Stoffe, die es schlechter oder sogar schädlich für den Genuß der Menschen machen, damit es um so zuverlässiger als Düngsalz

ein Steuerobjekt werde. Am wenigsten aber sollen solche Steuern eingeführt werden, welche nachteilig für die Gesamtheit sind, wie die auf Gegenstände der notwendigsten Lebensbedürfnisse gelegten, oder sogar die Sittlichkeit gefährdenden, die z. B. zum Betrug verleiten; solche Steuern erscheinen verwerflich, weil sie das allgemeine Wohl schädigen.

Bisher haben wir indes nur die Richtung der Verwaltung ins Auge gefaßt, bei der das dem allgemeinen Besten zugewendete Wohlwollen in einzelnen Gliedern der Gesellschaft lebendig ist, die übrigen aber sich von ihren Privatinteressen leiten lassen. In dieser Richtung können große Fortschritte gemacht werden, durch die sich eine höher zivilisierte Gesellschaft von einer weniger zivilisierten unterscheidet. Allein es ist hier wieder, wie bei der Rechtsgesellschaft. Wie diese erst wahrhaft entsteht, wenn ein allgemeines gegenseitiges und unbestimmtes Überlassen in ihr auftritt, und die Glieder der Gesellschaft gleichsam durch ein gemeinsames Band umschlingt, so bildet auch die Gesinnung des Wohlwollens erst dann ein wirkliches Band der Verwaltungsgesellschaft, wenn es nicht bloß bei Einzelnen vorhanden ist, die es den übrigen Gliedern der Gesellschaft oder ihrer Teile entgegenbringen. Es muß sich vielmehr, um die Glieder der Gesellschaft wirklich zu verbinden, und zu einer Gesellschaft zu verschmelzen, unter ihnen verbreiten, es muß die vorwiegende, die herrschende Gesinnung unter ihnen werden, es muß, wo möglich, zu einem allgemeinen gegenseitigen Wohlwollen innerhalb der Gesellschaft kommen. Dann potenziert sich die Leistungsfähigkeit einer jeden besten Verwaltung. Der Umfang der Wirkungssphäre für das Wohlwollen wird dann bedeutend erweitert, seine Wirksamkeit wird sehr verstärkt und vermehrt, und es nimmt folglich auch das allgemeine Wohlbefinden in einem beschleunigten Fortschritt zu. Das ist besonders dann der Fall, wenn die durch das Wohlwollen Verbundenen einander nahe genug stehen, um sich leicht zu verstehen, so daß sie in gemeinsamen Maßregeln rascher und vollständiger mit einander verschmelzen, und wenn teils die Kräfte, die benutzt werden müssen, teils die Bedürfnisse, denen abzuhelfen ist, besser bekannt sind. Aber diese Bedingungen zu einer erfolgreichen Thätigkeit schafft zugleich das allgemeine gegenseitige

Wohlwollen selbst. Die Menschen werden ja dadurch einander genähert, so daß sie sich leichter verstehen. Mittel und Wege des Wohlwollens werden eher ausfindig gemacht. Die Bedürfnisse werden sicherer bekannt und zuverlässiger angemessen und ausreichend befriedigt. Die vollständigere Kenntnis der Bedürfnisse hat freilich einen scheinbaren Nachteil: die Mängel und Schäden der Gesellschaft treten so stärker hervor, ja sie scheinen leicht im Vergleich zu einer früheren Zeit, deren Zustände nicht so hell beleuchtet werden, gewachsen zu sein. Dann erscheint die Vergangenheit in einem günstigeren Licht, und man wird leicht zum laudator temporis acti. Menschen und Zustände scheinen seitdem schlechter geworden zu sein. Aber wir sind in einer Täuschung befangen, wenn die scheinbaren Vorzüge der Vergangenheit nur daraus zu erklären sind, daß die Mängel und Schäden derselben weniger bekannt sind oder uns weniger klar vorschweben, während die Zunahme des allgemeinen gegenseitigen Wohlwollens bewirkt hat, daß die Zustände der Gegenwart uns deutlicher vor Augen stehen. Das Vorhandensein eines allgemeinen Wohlwollens in der Gesellschaft bewirkt namentlich, daß eher über die zu ergreifenden Maßregeln ein Einverständnis erreicht wird und die Geneigtheit entsteht, sie wirklich zu ergreifen. Wenn alle von dem Geiste des Wohlwollens durchdrungen sind, so werden selbst Kollisionen mit dem positiven Rechte am leichtesten und sichersten überwunden. Man giebt den Präsumtionen, die von Seiten des Wohlwollens aus an den Inhalt des Rechts gestellt werden, bereitwilliger nach. Auch die Berechtigten leisten den Anforderungen des Wohlwollens gern Folge. Sie willigen in die Umbildung der objektiven Rechtsverhältnisse und bringen durch Verzichtleistung auf Privatrechte Opfer für das allgemeine Beste. Alle aber übernehmen für dasselbe größere Leistungen. Wenn die Volks- und Staatswirtschaftslehre solche Vorschläge machen, so verlassen sie sich freilich wiederum nicht auf das Dasein eines allgemein verbreiteten Wohlwollens, und sie versuchen kaum, es rege zu machen. Sie gehen statt dessen durchweg von Vorstellungen aus, die von der relativen Wertschätzung hergenommen sind. Es wird nachgewiesen, daß Rechtsveränderungen im Geiste des Wohlwollens günstige Rückwirkungen auch auf diejenigen haben werden, die zunächst Opfer bringen und

größere Lasten übernehmen. Es werden dann z. B. die vorhandenen Hilfsmittel besser benutzt, es werden neue Hilfsquellen eröffnet, es entsteht eine erhöhte Thätigkeit in der Mitte der Gesellschaft, und davon haben alle Nutzen. Daher befinden sich zuletzt auch diejenigen, welche Vorteile aufgegeben haben, besser als vorher, weil allen der Fortschritt der Gesellschaft zu Gute kommt. Durch solche Erwägungen suchen Volks- und Staatswirtschaftslehre für Maßregeln empfänglich zu machen, wie sie das Wohlwollen empfiehlt. Aber die Geschichte kennt wirklich engere Gesellschaftskreise, die von der rechten Gesinnung eines allgemeinen gegenseitigen Wohlwollens durchdrungen waren. Solche Kreise waren vor allem die ersten christlichen Gemeinden, wenn ihre Einsicht auch nicht weit genug reichte, um dauernde Einrichtungen zu schaffen, die als Muster aufgestellt werden könnten, und etwas von dem Geiste jenes echt christlichen allgemeinen Wohlwollens, wenn auch noch so sehr geschwächt, muß doch wohl oft vorausgesetzt werden, wenn in weiteren Kreisen Bestrebungen hervortreten, um allgemein gefühlten Bedürfnissen abzuhelfen. So, wenn in das öffentliche Recht unter allgemeiner Teilnahme der Glieder der Gesellschaft Bestimmungen darüber aufgenommen werden, daß gemeinschädliche Privatrechte, gegen Äquivalente abgelöst werden können, daß zu Gunsten des allgemeinen Interesses die Eigentümer an Grund und Boden sich Beschränkungen, ja Expropriationen gefallen lassen müssen, daß bei Auspfändungen wenigstens die Gegenstände des dringendsten Lebensbedürfnisses zu verschonen sind, bei Enterbung der pflichtmäßige Anteil den Kindern zu hinterlassen ist, daß Arbeits- und Dienstlohn nicht mit Beschlag belegt werden darf, der Fabriklohn nicht in Arbeitsprodukten angenommen werden muß. Nicht minder scheint der Geist des allgemeinen Wohlwollens sich doch wohl in manchen Fällen dann zu regen, wenn darauf hingewirkt wird, daß Arbeitsämter eingerichtet, Fabrikinspektoren eingesetzt, die Lohnarbeiter nicht fast nur auf einen dem Unterhaltsbedarf gleichen Lohn, wodurch ihnen bloß die Fortsetzung der Arbeit möglich wird, beschränkt, sondern auch an dem wachsenden Gewinn beteiligt werden und zwar über das Maß hinaus, daß bloß das im Fortschritt der Zivilisation gesteigerte allgemeine Lebensbedürfnis befriedigt werden kann. Für diesen

Zweck können sogar Produktivgenossenschaften, ja staatlich, d. i. aus dem allgemeinen Steuerfonds unterstützte Produktivgenossenschaften eingerichtet werden, und hierbei mögen immerhin die Kapitalisten das größere Risiko tragen; wahres Wohlwollen rechnet ja gar nicht auf Kompensation seiner Leistungen. Das alles sind jedoch immer nur einzelne Schritte dem Ziele entgegen, die Gesellschaft so zu organisieren, wie es dem Geiste des allgemeinen Wohlwollens entspricht, und der Kampf der Privatinteressen ist nicht völlig überwunden, ganz abgesehen davon, daß er selbst unter den neben einander befindlichen Produktivgenossenschaften fortdauern würde, so lange sie nicht in derselben Gemeinschaft einheitlich verschmolzen sind. Er muß selbst im Innern einer solchen Gemeinschaft fortdauern, so lange nicht sämtliche Produktionsmittel gesellschaftliches Eigentum sind.

Eine wirklich durchgreifende Umgestaltung der Gesellschaft im Geiste des allgemeinen gegenseitigen Wohlwollens hat erst der moderne Sozialismus, in durchdachtester Weise besonders seit Rodbertus, unternommen, nur daß er bei dessen Nachfolgern von der Beimischung unethischer Bestandteile, die hinzugekommen sind, gereinigt werden muß. Das gemeinsame Arbeiten in großen Etablissements, das Zusammenwirken vieler bei gesellschaftlichen und Staats-Geschäften, sei es auch nur eine öffentliche Armenpflege, welche die Privatwohlthätigkeit in die engsten Grenzen einschließt, überhaupt das Zusammenfassen der Einzelkräfte zu Gesamtwirkungen in irgend einer Form, selbst für militärische Zwecke, kann für einen gesellschaftlichen Zustand im Sinne jenes Sozialismus immer als eine Vorbereitung angesehen werden, weil es auch hier auf ein planmäßiges Zusammenarbeiten ankommt, das an die Stelle einer mehr oder weniger regellosen Thätigkeit getrennter Privatwirtschaftszentren treten soll. Die der Gesellschaft notwendigen und wünschenswerten wirtschaftlichen Güter werden nämlich nicht mehr durch Privatmittel hervorgebracht, weder durch solche, die dem Produzenten eigentümlich zugehören, noch durch solche, die für den Zweck der Produktion von einem privaten Kapitalisten oder Grundeigentümer gegen eine ausbedungene Vergütung gemietet, gepachtet, geliehen, auf Kredit zum Gebrauch überlassen worden sind. Alle zur Produktion erfor-

derlichen Kapitalien samt dem Grund und Boden, auch dem für Wohnungen und Arbeitsstätten, hat vielmehr das allgemeine gegenseitige Wohlwollen, das in der Gesellschaft verbreitet ist, der Gesamtheit als ein Gesamteigentum in der Überzeugung überlassen, daß dadurch das Gesamtwohl am besten gefördert werde. Es fällt damit die der Produktion ungünstige Zersplitterung, wie die so häufig unbillige Verteilung und Vergütung der privaten Produktionsmittel hinweg, und rücksichtlich der Kapitalien und des Grundbesitzes, die zur Produktion notwendig sind, wird auf dem Gebiete der Verwaltung ein ähnlicher Zustand hergestellt, wie er in andern Gesellschaftskreisen, namentlich in denen des Rechts und der Vergeltung, ja bei den sogenannten moralischen Personen selbst innerhalb des Verwaltungsgebietes gewöhnlich schon sehr frühzeitig sich ausbildet. Hier giebt es schon auf früherer Stufe der Verwaltungsgesellschaft ein Gesamteigentum von erweiterten Persönlichkeiten, und auf höheren wirtschaftlichen Stufen dehnt sich der öffentliche Betrieb ohne Privatkapital immer mehr aus. So sollen nun überhaupt alle Produktionsmittel gesellschaftliches Eigentum werden. Die Verwaltungsgesellschaft verwaltet demnach alle Produktionsmittel, die im Umkreise der Gesellschaft gebraucht werden, und liefert sie nach Bedürfnis an die Einzelnen ab, nachdem der Bedarf auch den zu ergänzenden wirtschaftlichen Gütern aller Art für die einzelnen Kreise der Gesellschaft im Großen festgestellt worden ist und die einzelnen Arbeitszweige selbst danach geordnet sind in ähnlicher Weise, wie es gleichfalls schon auf früheren Stufen der Verwaltungsgesellschaft bei gesellschaftlichen Monopolverwaltungen geschieht. Die Überproduktion, wie die unnötige Produktion, samt den daraus hervorgehenden Krisen ist so vermieden. Jeder Arbeitszweig bewegt sich aber durchaus in den Formen eines rationellen Großbetriebs, und die Produkte werden nicht etwa als Waren der Konkurrenz auf dem Markte oder der Börse übergeben und in den Handel gebracht, wie es auch in Patriarchal- und Feudalstaaten nicht geschah, sondern sie werden an die Vorratskammern der Gesellschaft abgeliefert. Die Arbeitsprodukte werden alsdann nach ihrer von der durchschnittlichen Arbeitszeit und den Produktionskosten abhängigen Größe und nach ihrem Gebrauchswerte für die Gesellschaft durch

die Organe der Gesellschaft bemessen, und von der Summe der Produkte wird zuvörderst alles im voraus bestritten, was die Erhaltung und Ergänzung der gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsmittel, namentlich auch in Bezug auf Reservevorräte an Sachgütern, erfordern. Es werden ferner im voraus von jener Produktensumme die Kosten für die zum allgemeinen Besten einzurichtenden und zu unterhaltenden öffentlichen Anstalten und Wirtschaftsämter bestritten, wie die Gehalte für diejenigen Leistungen, die nicht unmittelbar wirtschaftlicher Art sind, d. i. der wirtschaftlichen Produktion dienen, aber aus andern Gründen, von den gesellschaftlichen Ideen ausgehenden Gründen und mittelbar um der Produktionswirtschaft selbst willen notwendig sind, teils in der Verwaltungsgesellschaft selbst, teils in andern Gesellschaftskreisen. Darauf wird jedes wirtschaftliche Arbeitsprodukt, so weit die Vergeltung nicht schon in dem Genuß der öffentlichen Einrichtungen und Anstalten liegt, durch einen entsprechenden Bruchteil des Restes der Gesamtgütermasse vergolten, den der Produzent als seinen Anteil am sozialen Einkommen teils direkt oder durch unentgeltliche Vermittelung der öffentlichen Verkehrseinrichtungen, teils in vorläufigen schriftlichen Anweisungen für seinen künftigen Gebrauch erhält. Des Metallgeldes, das innerhalb geschlossener Gemeinschaften niemals zur Ausgleichung der Leistungen Anwendung gefunden hat, bedarf es hier innerhalb der Verwaltungsgesellschaft ebenso wenig als der Steuern, die es auch nicht überall giebt und nicht immer gegeben hat, und es wird doch die vollkommenste Vergeltung der wirtschaftlichen Einzelarbeit erreicht durch den Genuß der öffentlichen Einrichtungen und Anstalten und durch das nach der erforderlichen Abrechnung zu der Arbeit genau proportional festgestellte Einkommen, das mit der Steigerung der sozialen Produktivität selbst wächst, so weit es die notwendigen Abzüge der öffentlichen Rechnungsablegung gemäß gestatten. Niemand kann so die Früchte fremder Arbeit in sein Einkommen hereinziehen. Das Einkommen eines jeden ist ein reines, durch Arbeit erworbenes privates Verdiensteigentum. Die zufälligen, unverdienten Begünstigungen des einen vor den andern, so weit sie nicht in seiner Individualität begründet sind, alle Arten des Gewinnes aus Konjunkturen inmitten eines

sich selbst überlassenen Verkehrs fallen beim Entstehen des Eigentums hinweg. Angesammelte Privatkapitalien als Rentenquellen ohne entsprechende Arbeit giebt es nicht. Dafür giebt es auch keine privilegierten Müßiggänger und Schmarotzer in der Gesellschaft, keine Beamte in hohen Stellungen, für die andere die Arbeit vollbringen, keine Sinekuren. Wer nicht höher gehoben werden kann, wird wenigstens durch sein Privatinteresse zur Arbeit genötigt. Wenn aber alle arbeiten, werden mehr Güter erzeugt, als wenn nur ein Teil von ihnen arbeitet. Ein jeder erzeugt auch mehr Güter und bessere Güter, wenn seine Arbeit durch Kapitalkräfte hinreichend unterstützt wird, und sein Produktionsvermögen wächst um so mehr, wenn es gelungen ist, in ihm ein unmittelbares Interesse für seine Arbeit rege zu machen. Die Übel extremer Armut und extremen Reichtums sind zuverlässig verschwunden, und der Vernichtungskampf der Starken mit den Schwachen, dessen Entscheidung durch eine so überaus schwer hinreichend stark zu machende Assoziation der Schwachen nur etwas verzögert wird, hat definitiv aufgehört. Aber ein jeder hat über sein Verdiensteigentum freie Verfügung nach individueller Selbstbestimmung, und es kann sogar vererbt werden, wenn auch nicht ab intestato, damit nicht zufällige Vermögensanhäufungen, die sich nicht so leicht ganz von selbst wieder ausgleichen, entstehen. Es dürfen ebenso wenig Teile des Eigentums durch eine entgeltliche, auf Gewinn berechnete Verkehrsthätigkeit an andere übergehen: die wirtschaftlichen Güter dürfen von den Einzelnen so wenig, als von der Gesellschaft in den Verkehr gebracht werden; jede solche Verkehrsthätigkeit soll gerade durch das allgemeine Wohlwollen aufgehoben sein, wie denn die katholische Kirche von je her wenigstens dem Zinsnehmen entgegen gewirkt hat. Der Idealzustand der Verwaltung, der so erreicht werden soll, ist offenbar in seinen einzelnen Bestandteilen keineswegs etwas absolut Neues; er wird aber durch die beiden idealen Gesellschaftskreise, welche uns noch zur Betrachtung übrig sind, manche nähere Bestimmung und manche Ergänzung erhalten, freilich ohne eine Erörterung der dem ethischen Systeme fremden Voraussetzung, daß sich intellektuelle und sittliche Eigenschaften, wie sie zur Herstellung und Aufrechterhaltung eines solchen Idealzustandes

erforderlich sind, in einem bestimmten Umfang determinieren lassen durch eine streng methodische Erziehung einer- und die Wirksamkeit einer wahren Vergeltungsgesellschaft, wie wir sie früher geschildert haben, andererseits. Ebenso wenig können die übrigen theoretischen Erwägungen der mannigfachsten Art angestellt werden, von denen die Verwirklichung jenes Idealzustandes schon im engsten Kreise abhängt; denn wenn dieser auch mancherlei Beschränkungen unterworfen sein mag, und nach außen gleichfalls noch fortwährend in den Kampf der Interessen verflochten ist, so kann doch nur von einem solchen engeren Kreise, der sich erst nach seiner innern Durchbildung durch allmähliche Verschmelzung mit ähnlichen Kreisen erweitern dürfte, verständiger Weise die Realisierung ausgehen, also nicht etwa von internationalen oder überhaupt größeren, eben deshalb aber auch viel schwerer durchzubildenden Vereinigungen. Es kann namentlich nicht erörtert werden, welche vermittelnde Übergänge die Gesellschaft etwa zu durchlaufen hat bis zu dem geschilderten Idealzustande, wie z. B. die aus dem vermeintlichen Urrechte der subjektiven Freiheit abgeleitete Privaterwerbsfreiheit an Rücksichten auf Verpflichtungen gegen die Gesamtheit im Interesse des Gemeinwohls mehr und mehr zu binden ist, selbst so weit, daß manche Arten und Wege des Erwerbs gänzlich ausgeschlossen werden, wie es ferner dahin kommen kann, daß in geschlossenen größeren Kreisen das Bewußtsein der Verpflichtung zu einem geordneten Zusammenwirken für Erwerbszwecke geweckt wird und die Privatproduktion in einen statistischen Voranschlag des allgemeinen Bedarfs sich einordnet, wie die heranzubildenden produktiven Kräfte für ihren sozialen Beruf am zweckmäßigsten vorbereitet und in eine im allgemeinen feste, also nicht nach Nomadenart wechselnde Vereinigung auf dem Grund und Boden, an den die einzelnen Zweige der Verwaltung gewiesen sind, gebracht werden können u. s. w. Wer ohne solche Voraussetzungen an die Herbeiführung eines sozialistischen Zustandes auf wirtschaftlichem Gebiete denkt, ja wer nur die Übergänge dazu ohne die Fürsorge für die durch eine planmäßige, methodische Erziehung gesicherte regelmäßige Erzeugung der intellektuellen und sittlichen Vorbedingungen, wie es insbesondere sittliche Charakterstärke, Selbstbeherrschung, Selbstzucht, Lust zur Arbeit, auf-

opfernde Hingebung an ein würdiges Familien- und Gemeinschaftsleben sind, herbeizuführen sucht, der befördert, wenn auch unabsichtlich, eine soziale Revolution, weil auf der einen Seite die Begehrlichkeit, auf der andern Seite der Widerstand viel zu sehr gereizt wird, und jede Revolution ist doch unter allen Umständen rechtlich schlechthin unmöglich.

§ 20.

Die Kulturgesellschaft.

Die Kulturgesellschaft tritt in den Dienst der Idee der Vollkommenheit. In ihrer Mitte wird daher die Regsamkeit der geistigen Kräfte um ihrer selbst willen geschätzt, und das allgemeine Bemühen geht dahin, daß solche frei strebende Kräfte sich ausbilden, und zu ihrer Äußerung gelangen. Die Energie der Kräfte soll auch soviel als möglich gesteigert, ihre Wirksamkeit soll immer weiter ausgebreitet werden, und es soll mehr und mehr zu einem recht erfolgreichen Zusammenwirken der gesellschaftlichen Kräfte kommen. Schon die Verwaltung fördert zwar Freiheit und Regsamkeit der Kräfte, sie begünstigt Arbeitsamkeit nach allen Seiten und sucht die Hindernisse für die Entfaltung der gesellschaftlichen Thätigkeit zu beseitigen. Sie nimmt aber daran nur ein mittelbares Interesse, sie erblickt darin Mittel und Hebel für das allgemeine Wohl, sie schätzt die nützliche Thätigkeit produktiver Kräfte, während die Kulturgesellschaft am Geistesstreben und Thun, an jeder Kraft und Fähigkeit ein unmittelbares Interesse hat; sie sieht selbst davon ab, daß schon im Hervortreten und der freien Bethätigung der Kräfte ein Wohlgefühl empfunden wird, und sie läßt sich auch nicht erst durch die Erwägung bestimmen, daß gar nicht immer im voraus zu berechnen ist, was und wie es einmal nützen wird. Namentlich wird auch diejenige unmittelbare Regung des Interesses, wie sie in Kunst und Wissenschaft hervortritt, am höchsten geschätzt, weil darin die stärksten geistigen Kräfte liegen. Die beiden Gesellschaftskreise für Wohlsein und Kultur stehen indes in der genauesten Wechselwirkung miteinander. Herrscht in einem Gesellschaftskreise ein lebendiges Kulturstreben, blühen also auch

Kunst und Wissenschaft, so wird es auf demselben Boden der Verwaltung nicht an produktiven Kräften fehlen. Das unmittelbare freie Interesse schafft vielmehr einen Fonds von Bildung, aus dem das mittelbare Interesse für die Zwecke der Verwaltung schöpfen kann, und ebenso werden dann den übrigen idealen Gesellschaftskreisen die Kräfte der Intelligenz und des Willens zu Gebote stehen, deren sie für ihre Zwecke bedürfen. Umgekehrt wirkt das erhöhte Wohlsein, welches die Verwaltung verbreitet, günstig auf die Belebung der Kultur zurück, wenn das Glück oder das hebende Wohlwollen zugleich vor den schädlichen Auswüchsen des Genusses und Wohlbefindens bewahrt, unter denen auch die Kulturbestrebungen erstickt werden oder verkümmern. Wer mit der Not des Lebens zu kämpfen hat und dadurch nicht zu erhöhter Anspannung seiner Kräfte angespornt, sondern niedergedrückt wird, gelangt leicht gar nicht zu freier geistiger Regsamkeit. Alle Kraft wird dann nur für das Notwendige aufgewendet, und wenn es erreicht ist im aufreibenden Kampf des Lebens, tritt leicht ein Ermattungszustand ein, in dem die Kraft für Höheres versagt. Ist aber für die notwendigsten Bedürfnisse des Lebens und vielleicht selbst für das Angenehme gesorgt, so wird durch das Wohlgefühl, das damit verbunden ist, die geistige Regsamkeit geweckt, wenn es nicht zu Genußsucht und eigennützigem Streben verleitet. Dann gedeiht die Kultur. So blühten in Griechenland Wissenschaft, Kunst, Philosophie auf, als man sich über die am nächsten liegenden Sorgen des Lebens erhoben hatte, und zwar geschah es in den Kolonieen noch früher als im Mutterland, weil dort die reicheren Hilfsmittel das Wohlsein rascher gefördert hatten. Im Mutterland geschah es aber in Athen und nicht etwa in Korinth, wo der Wohlstand zur Üppigkeit und Genußsucht verleitet hatte. So eilten auch Italien, Holland, England, Frankreich unserem Vaterland in Wissenschaft und Kunst voraus, da dort günstige äußere Verhältnisse früher Wohlstand und allgemeines Wohlbefinden begründet hatten.

Sollen sich aber Wohlsein und Kultur gegenseitig unterstützen, indem von beiden Seiten auf Vermehrung und Verstärkung der geistigen Kräfte hingewirkt wird, so muß das Wohlsein vor Ausartungen bewahrt bleiben, wie wir schon sagten, und dazu muß

auch die Kultur selbst beitragen; denn obgleich es der Kultur an sich nur um die Vermehrung und Verstärkung der Kräfte zu thun ist, so kann sie ihre Bemühung dafür doch nicht von der Sorge um qualitative Veredelung der Kräfte absondern. Unterließe man das, so würde die Größe der Kräfte bei der Beurteilung ihrer Qualität als Koeffizient wirken, und weil die stärkeren Kräfte nicht zugleich qualitativ wertvoll wären, so würden sie folglich einen um so stärkeren Tadel erregen, möchten auch die geistigen Aktivitäten immer noch einen ästhetischen Wert haben. Mit der Sorge für das Wachsen der geistigen Aktivitäten muß deshalb immer die Sorge dafür sich verbinden, daß die Aktivitäten zugleich die rechte Richtung einschlagen und falsche Richtungen bei ihnen abgewehrt werden. Die Wissenschaft darf also z. B. nicht in Aberglauben versinken. Die Schule darf nicht bloß Kräfteentwickelung und sogenannte formale Bildung der Geisteskraft erstreben. Alle Veranstaltungen für Bildung, Übung und Erhaltung des Geschmacks müssen zwar unterstützt werden, zumal der ästhetische Sinn die Grundlage für das ethische Geistesleben bildet. Ästhetische, wie sittliche Verirrungen müssen aber fern gehalten, und wenn sie doch einen Zugang gefunden hätten, so muß das Einzelbewußtsein, wie die gesellschaftliche Atmosphäre von ihnen gereinigt werden. In der allgemeinen geistigen Regsamkeit würden sie ohnehin nur reichlichere Nahrung finden. Selbst bis in die untersten Schichten der Volkskreise und bis zu den untergeordnetsten, wiewohl notwendigen Thätigkeiten herab muß der Sinn eindringen, daß nicht bloß irgend etwas geleistet, sondern ein jedes auch sauber und recht gemacht werde, und überhaupt ein Produkt zu stande komme, das zugleich einen qualitativen Wert hat.

Von den Lehr- und Bildungsanstalten gehören der Kulturgesellschaft diejenigen unmittelbar an, die nicht in erster Linie auf die Förderung eines besonderen gesellschaftlichen Zweckes, auf die Bedürfnisse eines einzelnen Faches berechnet sind, sondern das freie, unmittelbare Interesse an wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung pflegen, das die beste Art der Bildung ist, und zugleich den Grund für das reichste Wissen und die größte Geschicklichkeit legt. Nur muß das freie Interesse, das in solchen Anstalten gepflegt wird,

nach dem vorhin Erörterten zugleich rein bleiben, damit es nicht seiner Qualität wegen um so mehr verurteilt werde. Solche Anstalten sind aber die Erziehungsschulen im Unterschied von den Fach- und Spezialschulen, die philosophischen Fakultäten im Unterschied von den Fachfakultäten. In der Mitte der Erziehungsschulen und philosophischen Fakultäten wird gerade die sogenannte allgemeine Bildung gewonnen, die in dem reinen, freien Interesse besteht. In den Erziehungsschulen geschieht es, wenn der Lernende auf die Bahnen der allgemein menschlichen Kulturentwickelung gebracht wird, von wo aus aller weitere Forschritt in Wissenschaft und Kunst erfolgen muß, und in den philosophischen Fakultäten wird für die allgemeine Bildung dadurch gesorgt, daß die Grundbegriffe und Hauptgesichtspunkte, wie die Einheitspunkte aller Meinungskreise und aller Wissenschaften untersucht und nach Prinzipien durchdacht und geordnet werden. Die hier gewonnene Bildung muß dann an die Fachschulen der Verwaltung übergehen, wie an die Fachschulen für alle übrigen Gesellschaftskreise. Sie ist für diese zugleich ein Nützliches. Das unmittelbar Wertvolle der allgemeinen Bildung wird so im Dienste des Allgemeinwohls und der idealen Interessen überhaupt verwertet. Wo man aber dafür von Anfang an bloß auf das mittelbare Interesse rechnet in der sofortigen Hingabe an ein Spezialfach, da setzt man die schwächeren Kräfte in Bewegung und die Erfolge bleiben unbedeutend. Energische Kraft, Anstrengungen und Aufopferungen des Willens gehen nur aus dem unmittelbaren Interesse hervor, das in der Mitte der Kulturgesellschaft gepflegt wird. Es kann jedoch gar nicht entstehen, wenn in der geistigen Entwickelung eines Menschen das mittelbare Interesse den Vorsprung gewinnt,[1] oder wenn bei der ersten Bekanntschaft mit den philosophischen Prinzipien die entgegengesetzten Standpunkte mit einander gemischt werden; hier lassen es die aus der Vermischung hervorgehenden Hemmungen zu freier Bewegung nicht kommen. Wo aber wirklich das unmittelbare Interesse leitet, da erfüllt sich der schon manchem zum Anstoß gewordene Göthische Spruch: was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle. Der Anreize zur Verstärkung

[1] T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik", 2. Aufl. § 22 S. 254.

der Kraft giebt es auch in der Kulturgesellschaft genug; denn es stehen immer schwächere Kräfte neben stärkeren und aus der Vergleichung unter ihnen entspringt die Pflichtforderung an die schwächeren, den stärkeren zuzuwachsen. Die Forderung hört erst da auf, wo das Interesse nicht mehr rein bleibt und wo für die schwächere Kraft die Unmöglichkeit, weiter zu wachsen, feststeht, weil sie in natürliche Schranken eingeschlossen ist, die sie nicht übersteigen kann. Das sind aber auch die einzigen Grenzen für die freie Entfaltung der Geisteskraft. Engere Grenzen darf man also namentlich nicht etwa aus Furcht vor den Gefahren annehmen, die aus größerer Anspannung und weiterer Ausdehnung des Strebens entstehen könnten. Man darf nicht wähnen, dadurch könnte man der rechten Vorbereitung zu seinem Berufe entfremdet oder es könnten ihr auch nur Kräfte entzogen werden, man könnte dadurch auf eine falsche Bahn geraten, aus dem Studium von dem, was nicht unmittelbar in unserer Richtung liege, könnte z. B. ein Schaden für die freie Forschung, der man zustrebe, für das sogenannte positive d. i. fachwissenschaftliche Wissen oder für die sogenannte positive Stellung in der Theologie hervorgehen, und welche Befürchtungen der Art es sonst sein mögen. Die freie Entfaltung eines reinen Interesse ist ja gerade die beste Grundlage für jedes andere Studium, für die Vorbereitung zu jeder berufsmäßigen Geschicklichkeit und die freie geistige Regsamkeit heilt sogar die Wunden wieder, welche sie schlägt, da sich die Begriffe selbst gegenseitig korrigieren, wofern die Prinzipien in das freie, unmittelbare Interesse übergegangen sind. Wie in der freien geistigen Regsamkeit das unmittelbare Interesse der sogenannten allgemeinen Bildung in Bezug auf die Resultate des Wissens und Könnens besteht, so liegt in derselben freien geistigen Regsamkeit des reinen Interesse für Lehrer, wie für Lernende das Wesen der wahren akademischen Freiheit[1]) in Bezug auf die Geistesthätigkeit, wodurch die Resultate auf einer Universität oder einer ihr gleich stehenden Anstalt erreicht werden. Darum ist sie, wie Fichte sagt, der belebende Odem, die himmlische Luft, worin alle Früchte (des höheren Geisteslebens) aufs fröhlichste sich ent-

[1]) Vogt im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik XII, S. 146.

wickeln und gedeihen. Die akademische Freiheit kann zwar nicht Freiheit von guter Sitte, nicht Freiheit vom Gesetz sein, da den geistigen Kräften der qualitative Wert nicht fehlen darf. Aber im Übrigen ist die freie Regsamkeit die Bedingung für den wissenschaftlichen Sinn, der im Streben nach dem logisch notwendigen Zusammenhang der Gedanken besteht, und der gerade durch die Universität oder das Polytechnikum verbreitet, die Vorbedingung für den Fortschritt der Wissenschaft, der durch sie gesichert werden soll. In ähnlicher Weise muß auch jenseits jener Bildungskreise freie Bewegung und Autonomie auf den Gebieten von Kunst und Wissenschaft herrschen, ohne daß sie darum in Ungebundenheit ausarten darf. Beschränkte, geistesarme, stumpfsinnige Köpfe können überhaupt auf keinem Gebiete etwas Tüchtiges leisten, so sagten wir schon früher. Ein selbstthätiges Interesse ist nach psychologischen Grundsätzen sogar eine Bedingung für die Entwickelung eines vernünftigen Willens, und ohne freie geistige Regsamkeit ist auch die Entwickelung eines selbständigen Charakters unmöglich; aber aus dem freien Interesse kann sie in jeder äußern Lage bei einem Menschen hervorgehen, und in keiner sollte es physisch gesunde Menschen geben, die nur so viel wissen und wollen, als sie gelernt haben und ihnen durch irgend eine äußere Autorität aufgenötigt worden ist. Je größere Perspektiven aber das unmittelbare Interesse aus psychologischen Gründen eröffnet, um so weniger dürfen engere Grenzen für die Regsamkeit und Ausbreitung des Strebens anerkannt werden, als sie in der Reinheit und der physischen oder psychischen Möglichkeit des Strebens gegeben sind. Mit diesen Einschränkungen richtet sich die Forderung so großer geistiger Regsamkeit auch nicht bloß an die einzelnen Glieder der Gesellschaft, sondern wenigstens in Bezug auf die Intensität der Kraft selbst an ganze Berufsarten, an die einzelnen wissenschaftlichen, künstlerischen, ja an die technischen und Erwerbs-Zweige der Gesellschaft, so weit in ihnen ein freies, unmittelbares Interesse lebt. In ihnen soll immer die volle Stärke geistiger Regsamkeit hervortreten. Das bloß mittelbare Interesse ist natürlich für eine solche Forderung taub, weil es die Anspannung seiner Kraft ausschließlich auf seine nächsten Zwecke berechnet; wo es für diese nichts erwarten kann,

steht es stille. Jede freie Thätigkeit wird sich dagegen aufgefordert fühlen, eine andere, die höher steht, die durchgebildeter, entwickelter ist, zum Maße zu nehmen, das sie bis an die Grenze des physisch oder psychisch und des ethisch Möglichen zu erreichen sucht; denn die Intensitäten der Kräfte sollen so stark werden, als sie können. Das gilt in der Mitte der Gesellschaft ebenso, wie bei den Kräften des Einzelnen als solchen. Anders verhält es sich mit der Ausbreitung, der Vielseitigkeit des Strebens, die nächst der Intensität bei der Größe des Willens in Frage kommt. Wird der Einzelne für sich betrachtet und in den engeren Kreisen des Lebens, in die er hineingestellt ist, so hat er, wie wir wissen, in Bezug auf alle seine Kräfte und Thätigkeiten nach relativ gleichschwebender Vielseitigkeit zu streben. Eher verstummt das tadelnde Urteil nicht, welches die Schwäche neben der Stärke verurteilt. Der Einzelne kann auch das Ziel für seine Persönlichkeit erreichen, wenn er sich auf Vielseitigkeit des Interesse beschränkt und nicht an eine ebenso große Vielseitigkeit des Wollens denkt; denn jene begnügt sich mit den ersten Äußerungen und Anfängen der Thätigkeit, die als Proben für das ihr zu Grunde liegende Geistesleben gelten können, während die Vielseitigkeit des Wollens bis zu den letzten Äußerungen und Resultaten der Thätigkeit fortzuschreiten sucht. Das Letztere würde die Einzelpersönlichkeit nur zur Zersplitterung und Vielgeschäftigkeit führen, wie es bei allem seiner Natur nach oberflächlichem und ungründlichem Dilettantismus, bei allem das echte freie Interesse sogar erstickenden Polyhistorismus und Encyklopädismus wirklich der Fall ist, wenn sie zur vorherrschenden Lebensrichtung werden. Bei einem solchen Universalismus des Wissens und Thuns, der an die Stelle eines Universalismus der Bildung tritt, bleiben die Leistungen wegen der sogenannten Enge des Bewußtseins und der dadurch bedingten Beschränktheit der Kraft notwendig schwach und unzureichend; denn für einen jeden giebt es ein unüberschreitbares individuelles Maß, bis zu welchem er gleichzeitig oder rasch nach einander eine Mannigfaltigkeit von Gedanken durchdenken, eine Mannigfaltigkeit von Bestrebungen betreiben kann, ohne an seiner geistigen Kraft selbst Schaden zu leiden und die Erfolge derselben zu beeinträchtigen. Die Mangelhaftigkeit des Erfolgs zeigt sich auch immer auf niederen

Kulturstufen, wo ein jeder, z. B. ein russischer Bauer, darauf angewiesen ist, alles, was er braucht, durch eigene Arbeit sich selbst zu besorgen, weil die Teilung der Arbeit gering ist, und auf dem Gebiete des Wissens ist es in Zeiten, in denen die einzelnen Wissenschaften viel weniger entwickelt waren als gegenwärtig, doch immer nur wenigen hervorragenden Geistern, einem Aristoteles, einem Leibniz, möglich gewesen, das Ganze der Wissenschaft umspannt zu halten. An die Gesellschaft soll sich aber jeder Einzelne mit seinem Wollen anschließen. In die Thätigkeit, mit der er bei seinem Berufe in die Gesellschaft heraustritt, soll er die ganze Kraft seines Wollens und Charakters legen, so gewiß die Gesellschaft eine Vereinigung von Willen ist. Daher kann sein Streben hier nicht die gleiche Vielseitigkeit haben, wie in der Sphäre seiner Einzelpersönlichkeit. Seine gesellschaftliche Thätigkeit würde sonst schwach ausfallen, und wenn sich die Glieder der Gesellschaft durchgängig in gleicher Weise zersplitterten, so würde auch das Ganze der gesellschaftlichen Leistungen schwach bleiben, da es sich aus den Einzelleistungen zusammensetzt. Viele Leistungen würden sich ganz unnötiger Weise wiederholen, vieles würde in zu großer, das Bedürfnis übersteigender Menge geleistet werden, und für den Zuschauer, der die vielen isolierten Leistungen unbedachter Weise zusammenfaßte, könnte daraus wohl der Schein der Größe entstehen. Aber in der Wirklichkeit wäre eine solche Größe nicht vorhanden, weil die Kräfte vereinzelt bleiben und sich nicht zu einer Gesamtwirkung vereinigen. Vom Standpunkte der Verwaltung aus muß das schon als Vergeudung der Kraft getadelt werden, zumal aus der Überproduktion die nachteiligsten Krisen des Verkehrs hervorgehen, und es muß selbst bei einem einzelnen Zweige der Fabrikation getadelt werden, wenn er dahin trachtet, vielerlei zu produzieren, statt eine bestimmte Spezialität in möglichster Vollkommenheit herzustellen. Überdies würde, wenn in der Gesellschaft ein so weit reichendes vielseitiges Streben bei ihren Gliedern allgemein herrschte, gar vieles doch auch wieder nicht in dem Maße vertreten sein, als andere Thätigkeiten voraussetzen müßten, um selbst zu gedeihen. Es würden also für diese die mannigfaltigsten Hindernisse entstehen, wodurch der Gesamterfolg der Arbeit noch mehr vermindert würde. Aus allem folgt, die

vielseitige Ausbreitung des Wollens darf in der Mitte der Gesellschaft nur so gedacht werden, daß sie nicht den einzelnen Gliedern derselben, sondern dem Ganzen der Gesellschaft aufgegeben ist. Die gesellschaftliche Arbeit muß demnach als ein vielseitiges Ganzes aufgefaßt werden, in dem kein Berufs- und Erwerbszweig, keine Seite der Thätigkeit fehlen darf, so weit es überhaupt nach der Natur der Gesellschaft und nach dem Boden, auf dem sie steht, möglich und mit der Sittlichkeit verträglich ist. Aber das Ganze der gesellschaftlichen Arbeit muß als zerspalten gedacht werden, und zwar soll es nicht bloß in so viele Fächer und Zweige, nicht bloß nach so vielen Seiten zerlegt gedacht werden, als es Klassen von willenskräftigen und arbeitsfähigen Individuen giebt, der Fächer, Zweige, Seiten der Gesamtarbeit sollen sogar so viele sein, als es überhaupt solche Individuen in der Gesellschaft giebt, und jedes Individuum soll nach der stärksten Seite, die es in sich trägt, einer der Thätigkeiten, in welche die gesellschaftliche Gesamtarbeit in Gedanken zerspalten gedacht werden kann, mit der vollen konzentrierten Kraft seiner Person aus freiem Interesse in seinem Berufe sich widmen. Durch eine solche Teilung der Arbeit, wie sie schon Plato für frei strebende Kräfte entworfen, wird die Leistungsfähigkeit eines jeden zur Virtuosität gesteigert, die darum nicht in gehaltloses Virtuosentum ausarten muß und wegen der schon nachgewiesenen Beziehung auf die Qualität der Leistungen auch nicht ausarten darf, und weil dann jede Einzelleistung bedeutend ist, kann es auch die Gesamtarbeit der Gesellschaft sein. Um in diese richtig eingreifen zu können, muß jeder schon durch die Erziehung einen Überblick über das vielseitige Ganze der gesellschaftlichen Thätigkeit erworben haben, und sein Sinn muß fortgesetzt darauf gerichtet sein, zu erkennen, was alles für die Gesellschaft in ihren verschiedenen Sphären zu thun, und an welcher Stelle, in welcher Weise demnach darin einzugreifen ist. So gewinnt er zugleich nach psychologischer Vorstellungsweise ein sicheres und deutliches Bewußtsein über seine eigene individuelle Kraft, und das ist gerade die stärkste Seite eines jeden, mit der er sich an die gesellschaftliche Thätigkeit durch seinen Beruf hingeben soll. Sie weist ihm die Stelle an, die er in der Gesellschaft einnehmen

und durch seine Thätigkeit möglichst vollkommen ausfüllen soll. In den Äußerungen der frei strebenden Kraft seiner Individualität findet er auch seinen wahren Beruf. Hält er sich an seine individuelle Kraft und an die selbst unter Anstrengungen aller Art ausdauernde und durch den Erfolg seiner Thätigkeit sich bewährende Neigung des freien Interesse, in der sich jene ausspricht, so kann es keinem fehlen, Ausgezeichnetes in seinem Berufe für die Gesellschaft zu leisten. Nach seiner individuellen Seite kommt ihm ja kein anderer gleich, und in der Richtung, die sie seiner Thätigkeit anweist, kann folglich niemand so viel leisten, wie er, so gewiß eine jede Individualität in ihrer Art etwas Einziges ist. So kann er neben einer relativ gleichschwebenden Vielseitigkeit seiner Einzelpersönlichkeit inmitten der Gesellschaft wirklich Virtuosität in seinem besonderen Fach und seinem Berufszweige bethätigen, und so soll er es auch. Die wirkliche Gesellschaft kann dabei seinem Streben wohl die mannigfaltigsten Hindernisse bereiten. Ganz abgesehen von falschen Einrichtungen der Verwaltung, kann die Gesellschaft den Einzelnen hindern durch Vorurteile, die in ihr herrschen, durch falsche Standesunterschiede, die sie anerkennt, durch die Begünstigung Unberufener, die sich vordrängen, und durch einen schädlichen Schein, der dadurch auf seine Thätigkeit fällt. Die Hindernisse können auch die individuelle Kraft, so kräftig diese als eine Naturmacht an sich ist, aufreiben und vernichten, und zwar um so eher, mit je mehr Konsequenz und Charakterfestigkeit sie entgegengestellt werden. Aber im Verkehrten und Zweckwidrigen kann man glücklicherweise niemals völlig konsequent sein, und hier streitet man obendrein wider unwandelbare ideale Anforderungen, die sich überhaupt nicht überwinden lassen. Daher kommt es nicht so leicht zu jenem extremen Fall, daß die individuelle Kraft völlig vernichtet wird, und bis an die Grenze dieses Falls dienen Hindernisse nur zur Verstärkung der Kraft, weil dieselbe dadurch nur um so mehr in Spannung versetzt wird. Überdies hat die Gesellschaft so mannigfaltige Seiten und bietet so vielerlei Stellen dar, daß eine tüchtige Kraft um so leichter in der Gesellschaft, wenn auch nicht den günstigsten, so doch einen geeigneten Platz findet, von dem aus sie in das Ganze der gesellschaftlichen Thätigkeit eingreifen kann. Wo die

Teilung der Arbeit in der Gesellschaft aber einmal begonnen hat, da schreitet auch die Spaltung der Berufsstände, der Fächer, der Erwerbs- und Produktionszweige schon aus psychologischen Gründen immer weiter fort; denn man sieht ein, daß die Geschicklichkeit da, wo sie auf allgemeiner Bildung beruht, durch die Beschränkung wächst und man sich deshalb selbst im Kampfe der Konkurrenz besser behaupten kann. Die Teilung der Arbeit muß jedoch in der Gesellschaft ebenso, wie bei der Einzelpersönlichkeit, bloß bis zu relativ gleichschwebender Vielseitigkeit fortschreiten, so daß die eine Art von Thätigkeit ihrer Bedeutung wegen immer noch vor der andern mehr hervortritt und überhaupt eine jede sich in richtigem Verhältnis dem Ganzen einordnet.

Je mehr so die Teilung der Arbeit wächst, desto leichter kommt die Einheit der Gesellschaft in Gefahr, wofern jedes ihrer Glieder sich an seine Eigentümlichkeit ausschließlich hält und in seiner besonderen Thätigkeit ganz aufgeht. Die Einzelbestrebungen, durch die allgemeine Bildung nicht mehr zusammengehalten, gehen dann völlig aus einander, und die Gesellschaft löst sich in einen Aggregatzustand auf, statt daß sie trotz aller Geschiedenheit der Individuen Ein Ganzes bilden soll; denn sie soll ja ein erweitertes Vernunftwesen sein. Darum muß zur Teilung der Arbeit noch ein Moment hinzukommen: trotz aller Spaltung der Arbeit nach Individualberufen müssen die Einzelnen doch zugleich immer in der allgemeinen Bildung und dem allgemeinen Kulturstreben verschmolzen sein und sich fortwährend in diesem gemeinsamen Geist durchdringen. Dafür muß jedes Glied der Gesellschaft von seinem Standpunkt aus sorgen. Ein jeder, der zu ihr hinzugehört, muß daher eine solche allgemeine Bildung besitzen, daß er dadurch das Ganze der gesellschaftlichen Bestrebungen in seinen Gedanken umspannt halten kann. Er muß auf Grund einer solchen Bildung einen lebendigen, aufgeschlossenen Sinn und einen offenen Blick, er muß Verständnis und Empfänglichkeit für die Gedanken und Bestrebungen der anderen für ihre Eigentümlichkeit besitzen. Er muß aufgelegt sein, auf ihre eigentümlichen Gedanken und Bestrebungen einzugehen, er muß ihre Bedeutung und ihren Wert zu schätzen wissen. Die verschiedenen Stände- und Berufskreise dürfen nicht

statt dessen einander verkennen und gegen einander sich abschließen. Sie müssen die Fähigkeit und das Streben besitzen, einander zu verstehen und zu würdigen, statt sich gleichgültig gegen einander oder einander abgeneigt zu verhalten. Kein Fach darf das andere geringschätzen, keines darf hochmütig, wo nicht mit Verachtung, auf dieses blicken. Etwas von einem solchen falschen Geiste steckt aber immer schon in dem gegenseitigen Spott, den ein Stand über den andern ausgießt, und doch sind inmitten der geteilten Gesamtarbeit alle Fächer gleich notwendig, in einem jeden kann und soll sich eine Virtuosität zeigen, die sich mit der eines andern Faches messen kann. Die Fächer sollen sich auch nur teilen, um desto vollkommener zusammenzuwirken. Sie müssen sich immer bewußt bleiben, daß sie als Glieder eines Ganzen an einer Gesamtaufgabe zu arbeiten haben, die sie nur lösen können, wenn sie unter einander in lebendigem Zusammenhang stehen. Nirgends sollte einseitige Fachbildung und Gelehrsamkeit durch ihren Mangel an allgemeiner Bildung daran hindern. In Notfällen muß der Einzelne oft genug über seinen Beruf hinaus für das Ganze thätig sein, nicht bloß in einem allgemeinen Wehrsystem, das dem Stande der Berufssoldaten zur Seite steht, sondern auch sonst in außerordentlichen Notzuständen. Selbst die einzelne Wissenschaft muß oft ergänzen, was andere Wissenschaften ununtersucht oder unerledigt gelassen haben, und auch innerhalb des gleichen Berufskreises müssen die Menschen bereit sein, einander zu vertreten, wenn einer vorübergehend an der Ausübung seiner Funktionen gehindert ist. Ja schon in gewöhnlichen Verhältnissen müssen die Einzelnen freiwillig als Glieder eines einheitlichen Ganzen sich erweisen. Statt sich abzustoßen und dadurch den gesellschaftlichen Totaleffekt zu vermindern, müssen sie zu wechselseitiger Unterstützung und zum Zusammenwirken für gesellschaftliche Zwecke bereit sein, bereit, sich in der Ausübung ihrer Kräfte zu fördern, zum mindesten bereit, Hindernisse für das Zusammenwirken, seien es auch bloß Mißverständnisse, zu beseitigen, und folglich am weitesten davon entfernt, solche Hindernisse künstlich oder auch nur durch Unvorsichtigkeit auszubilden. Wo man aber nicht im Stande ist, mit anderen zusammenzuwirken, muß man doch Kenntnis nehmen von der fremden Arbeit und ihren Resultaten, muß man sie teil=

nehmend in Gedanken begleiten. Mag man auch noch so sehr vertieft sein in seine Spezialarbeit, so muß man doch immer von Zeit zu Zeit, und wäre es nur in Zeiten der Erholung, in den allgemeinen Zusammenhang der gesellschaftlichen Bestrebungen und in den gemeinsamen Geist der allgemeinen Bildung zurückkehren, um die Verbindung mit ihnen zu erneuern und fortzusetzen. Man muß so, statt nach den Worten Plato's bloß das Seine zu thun, das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen sich erhalten und weiter entwickeln. Erst dann ist die Größe und der Fortschritt des gesellschaftlichen Gesamterfolgs hinreichend gesichert. Selbst der Fortschritt der Wissenschaften beruht häufig bloß darauf, daß die Kluft zwischen Wissensgebieten, die lange als völlig heterogen angesehen wurden, wie zwischen Licht und Wärme, zwischen Elektrizität und Magnetismus, zwischen dem Chemismus der unorganischen und dem der organischen Natur, zwischen Moral und Recht durch Auffindung höherer Gesichtspunkte überbrückt und zwischen dem, was ganz aus einander zu liegen schien, Einheit und Zusammenhang des Wissens hergestellt wird. Darin ist immer ein philosophischer Zug der Wissenschaften anzuerkennen, und die Philosophie hat es überhaupt als ihre gesellschaftliche Funktion überkommen, in die einzelnen Wissenschaften durch einen allgemeinen logischen Zusammenhang eine einheitliche Ordnung zu bringen. Das kann nun gar nicht anders geschehen, als dadurch, daß die einzelnen Fachwissenschaften in das zusammenhängende Ganze eines Systems gebracht werden. Dadurch hören sie nicht etwa auf, selbständige Wissenschaften zu sein; aber eine jede muß zugleich die Pflicht übernehmen, ihre besondere Beziehung auf das Ganze festzuhalten, und sich nicht von ihm loslösen oder ihm in koordinierter Stellung an die Seite treten zu wollen. Ohnehin ist eine jede durchgängig abhängig von philosophischer Anschauung. Wird der Zusammenhang nicht festgehalten, so entsteht eine Wissenschaftsatomistik [1]), d. i. die einzelnen Wissenschaften bilden dann ein bloßes Aggregat, einen bloßen Haufen von Fächern, und auch die Universität, das Polytechnikum ist dann nur ein Haufen, ein Aggregat innerlich nicht zusammenhängender, nicht zusammengehöriger,

[1]) Vogt im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik XII, S. 188 ff.

sondern von einander völlig unabhängiger Fachschulen und Fächer im Widerspruch mit der Idee der Kulturgesellschaft. Wer aber sein Spezialfach nicht aus dem Ganzen heraus begreift, faßt es, wie schon Fichte lehrte, gar nicht mehr als Wissenschaft, sondern als sein Handwerk auf, und gerät leicht in Selbsttäuschungen, als ob z. B. der Gedanke, daß die Erfahrung den Ausgangspunkt der Wissenschaften bilden müsse, der Gedanke eines einzelnen Faches sei, während es in Wahrheit ein philosophischer Gedanke ist, oder als ob die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntnis sei, oder als ob es einem einzelnen Fache möglich sei, eine allgemeine wohl begründete Weltanschauung aufzubauen.

Wir sehen jetzt, es liegt jedem Teilnehmer an der Kulturgesellschaft ein Dreifaches ob, das er nach der Idee derselben außer der Intensität seiner Kraft besitzen soll. Als Einzelner muß er Vielseitigkeit des Interesse und die daraus hervorgehende allgemeine Bildung besitzen. Als Glied der Gesellschaft muß er einesteils eine ausgezeichnete Tüchtigkeit in einem besonderen Fach und Virtuosität in seinen berufsmäßigen Leistungen bethätigen; anderenteils muß er sich in dem allgemeinen Zusammenhang des Ganzen halten, und die allgemeine Bildung, die ihm schon als Einzelnem nicht fehlen darf, so kultivieren und gebrauchen, daß er mit den übrigen Gliedern der Gesellschaft so viel als möglich zusammenwirkt und wenigstens eine vielseitige Empfänglichkeit, aber im gegebenen Fall auch ein thatkräftiges Eintreten für alles Gute, Edle, Schöne, Große beweist, das auf irgend einem Punkt der Gesellschaft hervortritt. In den Grundzügen der allgemeinen Bildung, und in der von einem regen allgemeinen Interesse getragenen Empfänglichkeit für die Leistungen anderer, wie in der neidlosen, freudigen Anerkennung derselben können und sollen *alle gleich* sein, mögen auch ihre besonderen Leistungen sich noch so ungleich verhalten. Der Geist der Empfänglichkeit nach allen Seiten hin muß in einem Gesellschaftskreise, ja in einem ganzen Volke als *Gemeinsinn* verbreitet sein. Mag daher auch der Einzelne nur von einer bestimmten Seite her und vielleicht durch einen sehr beschränkten Berufskreis in die Gesellschaft eingreifen, ein jeder muß doch stets mit lebendigem und nötigenfalls mit thatkräftigem Sinn in das gemeinsame Zentrum der ge-

sellschaftlichen Bestrebungen eindringen, er muß fortwährend bemüht sein, die Bekanntschaft mit allem auf dem Boden der Gesellschaft vorhandenem Wertvollen sich zu verschaffen und zu erhalten, er muß die Anerkennung desselben zu bethätigen suchen, ja diese Anerkennung muß sich bei ihm zum Stolz auf die Vorzüge der Gesellschaft und in der Mitte des Volkes zum Nationalstolze steigern, insofern er sich zugleich selbst zum Lobe anrechnet, was andere, mit denen er zum Ganzen der Gesellschaft aufs engste verbunden ist, Bedeutendes leisten.

Damit eine solche geistige Durchbringung unter den Gliedern der Kulturgesellschaft erreicht werde, müssen die mannigfachsten Voraussetzungen und Vorbedingungen erfüllt sein, wie sie die Psychologie der Gesellschaft nachzuweisen hat. Von Jugend auf muß vor allem bei den Einzelnen schon ohne ihr eigenes Zuthun für eine vielseitige Bildung gesorgt sein. Dadurch muß die Fähigkeit zu lebendiger Teilnahme an fremden Bestrebungen begründet, die Abstoßung gegen andere, die außerdem unausbleiblich eintritt, vermieden, die Leichtigkeit, in einen fremden Gedankenkreis hinüberzutreten und auf seine Interessen einzugehen, gewonnen sein. Fort und fort müssen die Anregungen und Gelegenheiten zur Berührung mit fremden Gedankenkreisen und Bestrebungen, zu gegenseitigem Gedankenaustausche sorgfältig benutzt werden. Den höher Gebildeten muß die Philosophie befähigen, den allgemeinen Zusammenhang des Wissens und der davon abhängigen Thätigkeiten sicher und leicht zu erkennen. Wer sich nicht dazu erheben kann, muß wenigstens in allen Gebieten, in denen er Kenntnisse besitzt und thätig ist, auf ein systematisches Wissen hinarbeiten, und sich dadurch einen raschen Überblick über seine eigenen Gedanken verschaffen, der ihm den Anschluß an fremde Gedanken erleichtert. Alle ohne Unterschied müssen aber mit den das Einverständnis vermittelnden Gedankenkreisen vertraut sein, wie sie in der Religion auf biblischer Grundlage, in der klassischen Nationallitteratur wenigstens der neueren Zeit, insbesondere den volkstümlichen Stoffen, und in der nationalen Politik gegeben sind. Von da aus erstreckt sich das Einverständnis und Zusammenwirken zuverlässig weiter, wie es die Kulturgesellschaft wünscht. Statt dessen entstehen häufig Versäum-

nisse, die das Streben der Kulturgesellschaft aufhalten und sogar mit Recht und Billigkeit streiten. Wegen der Teilung der Arbeit sind doch alle Glieder und Teile der Gesellschaft darauf angewiesen, auf einander zu rechnen, weil die Thätigkeit des einen durch die des anderen bedingt und ergänzt wird. Daraus erwachsen für einen jeden Pflichten, die er in seinem Beruf gegen den andern zu erfüllen hat. Ein jeder muß an seinem Platze stehen und seine Schuldigkeit thun, kein Zweig der gesellschaftlichen Arbeit darf vernachlässigt werden. Das müssen die übrigen Glieder der Gesellschaft voraussetzen, weil sonst Hindernisse für ihre eigene Thätigkeit entstehen zum Schaden des gesellschaftlichen Ganzen, und ihre größten Anstrengungen leicht völlig nutzlos werden können. Ein jeder hat ihnen auch durch seine Teilnahme an der gesellschaftlichen Gesamtarbeit Hoffnung darauf gemacht, daß sie das erwarten und verlangen können, und er folglich nicht bloß für sein Fortkommen und sein Privatinteresse sorgen wolle; darnach haben sie sich eingerichtet. Täuscht er nun doch die Hoffnung, füllt er seinen Posten nicht aus, versäumt er seine Pflicht gegen die Gesellschaft, so begeht er ein Unrecht. Aber auch abgesehen davon, fügt er ihnen durch Nachlässigkeit und Sorglosigkeit Übel zu, die ihm als Schuld anzurechnen sind. Ja er vergilt nicht einmal die Wohlthaten, die er von ihnen empfängt, indem sie an ihrem Platze ihre Schuldigkeit thun. Solche Pflichtverletzungen können aber auch durch falsche Organisation der gesellschaftlichen Arbeit entstehen. Keine von den einzelnen Thätigkeiten darf wegen der gleichschwebenden Vielseitigkeit, die bei ihnen statt finden soll, stärker hervortreten, als es ihre Natur und Bedeutung mit sich bringt, keine darf ein Monopol besitzen, so daß die übrigen Zweige der gesellschaftlichen Arbeit leiden. Eben so wenig darf es jemand durch fremdartige Mittel dahin bringen, daß seine Thätigkeit mehr Beachtung findet, als sie verdient. Niemand darf andern einen Vorsprung abzugewinnen und sie von der Stelle zu verdrängen suchen, die ihnen gebührt. Die Spezialwissenschaften dürfen sich nicht gegenüber den allgemeinen Wissenschaften vordrängen, oder von ihnen absondern, und diese dürfen es nicht versuchen, jene zurückzudrängen. Das alles sind Pflichtverletzungen, die aus der vielseitigen Spaltung der

gesellschaftlichen Arbeit entspringen. Andere entstehen in Folge der Forderung, daß die Einzelnen einander durchdringen sollen. Aber statt dessen kann unnötige Spaltung veranlaßt, können die vermittelnden Gedankenkreise in Unordnung und Verwirrung gebracht werden. Das Letztere z. B., indem den klassichen Werken der Litteratur eine falsche Auslegung gegeben, oder eine falsche Bedeutung beigelegt wird. Bei Göthe scheint dann z. B. auch sein pantheistischer Zug bedeutungsvoll. Man darf nicht einmal bei einem antiken oder mittelalterlichen Gedankenkreise oder überhaupt auf einem früheren Standpunkte stehen bleiben, wenn es einen durchgebildeteren Gedankenkreis giebt, der die Menschen sicherer vereinigt. Es darf auch nicht die technische Sprache willkürlich umgeändert, es darf nicht ein falscher Geschmack oder eine beliebige Methode und Organisation eingeführt werden, nur damit man sich rühmen könne, etwas Besonderes zu haben. Es darf nicht die Kultursprache eines Landes, die der Träger der allgemeinen Bildung ist, zu Gunsten untergeordneter Sprachidiome zurückgedrängt werden. Auf der andern Seite dürfen diese freilich auch nicht so weit hintangesetzt werden, daß der geistige Gewinn, der aus ihnen geschöpft werden kann, nicht wirklich gewonnen wird oder sogar für den geistigen, ja für den rechtlichen Verkehr unter den Gliedern desselben Gesellschaftskreises Hemmungen entstehen. Synkretisten scheinen wohl der Einheit der Gesellschaft besser entgegenzukommen. Aber das ist nur ein Schein. Indem sie alles zusammenbringen und zu vermitteln suchen, heben sie auch die gültigen und notwendigen Unterschiede auf. So hindern sie alle geordnete Verbindung und den Kulturfortschritt selbst; denn auf inneren Widersprüchen, die notwendig entstehen, ruht dieser nicht sicher. In anderer Weise hindern diejenigen den Kulturfortschritt, welche ihre wissenschaftlichen Betrachtungen nicht an die geschichtliche Entwickelung anschließen oder nicht richtig und genau genug dazu in Beziehung setzen. So häufen sie nur Massen, und die Kontinuität im Fortschritt des Denkens ist unterbrochen. Alle solche Versäumnisse und Pflichtverletzungen können entstehen, während man eine gesellschaftliche Thätigkeit auszuüben hat. Andere können auf die Einheit der Gesellschaft gleichfalls schädlich einwirken, datieren aber weiter zurück. So wird

man immer nicht genug zur gesellschaftlichen Verbindung beitragen, wenn man sich nicht frühzeitig durch eigene Bemühung eine vielseitige Bildung erworben, wenn man die vermittelnden Gedankenkreise vermieden, die Philosophie trotz der dargebotenen Gelegenheit und Befähigung nicht gepflegt, wenn man sich voreilig abgeschlossen hat; den daraus müssen Hemmungen für die gesellschaftlichen Verschmelzung hervorgehen. Aber auch die Gesellschaft selbst trägt an solchen Hemmungen Schuld, wenn sie nicht für jede Art von Bildungsanstalten, welche die Idee der Kulturgesellschaft fordert, und für den rechten Geist in derselben ausreichend sorgt, oder wenn sie auch nur manche Studien hinter andern zurücksetzt, obgleich jene gleich wichtig sind. Noch größer ist der Schaden, wenn der Staat das Maß des Wissens und Könnens, das als die notwendige Voraussetzung für die kräftige Beitragsleistung eines jeden zur gesellschaftlichen Arbeit angesehen und gefordert werden muß, in den Erziehungsschulen und den höchsten Wissenschaftsanstalten so erzeugen und so examinieren läßt, wie wenn die freie geistige Regsamkeit, deren Maß und Grad sich allerdings dem Examen entzieht, gar nicht erforderlich sei, um jenes Maß des Wissens und Könnens sich anzueignen. Das Lehren der Erziehungsschule geht dann in ein „Anhalten zu geistiger Zwangsarbeit,“ die Erziehungsschule in „eine geistige Zwangsarbeitsschule“ über, die akademische Freiheit entartet zur Freiheit der Willkür als einem Ersatz für den geistigen Druck. An die Stelle geistiger Regsamkeit tritt so Stumpfheit des Geistes, und es sind damit die lebenskräftigen Wurzeln des berufsmäßigen und sittlichen Charakters, wie der geistigen Durchdringung unter den Gliedern der Kulturgesellschaft untergraben.

Trotz aller solcher Hemmungen reicht doch die Kulturgesellschaft in der Wirklichkeit und Geschichte gewöhnlich weiter als ein anderer Gesellschaftskreis, dem eine gesellschaftliche Idee vorschwebt, namentlich weiter als Recht und Verwaltung. Diese sind ihrer Natur nach vielmehr an einen bestimmten Boden gebunden, während z. B. gegenwärtig die deutsche Kultur, wie früher die französische und einst die altgriechische, sich weit über die staatlichen Grenzen hinaus erstreckt. Ja man spricht mit Recht von einer Art Ge-

lehrtenrepublik, welche die wissenschaftlich Gebildeten aller Nationen umfaßt. Das kommt daher, weil die Sphäre der Kulturgesellschaft sich so weit ausdehnt, als Anforderungen zur Steigerung des quantitativen Wertes erhoben werden, und das in solchem Umfang geschieht, als die Menschen und die Thätigkeitskreise unter einander in Verbindung und zwar in beharrlicher Gemeinschaft stehen. Führen die Menschen eine Art von Nomadenleben, sei es auch nur zum Vergnügen oder in Folge einer falschen Art des Geschäftsbetriebes, so fehlt es bei ihnen an der ersten Bedingung zum Entstehen einer Kulturgesellschaft. Stehen sie dagegen in fester Verbindung zu einander, so messen sie sich samt ihren Thätigkeiten an einander, und es entsteht ein Urteil des Mißfallens, wenn sie nicht der quantitativen Schätzung entsprechen, und so geschieht es auch dann, wenn ein Erwerbs-, ein Kulturzweig unausgebildet, vernachlässigt neben andern, die blühen und weit fortgeschritten sind, auf demselben Boden sich befindet, obgleich er ebenso gut, wie diese, gedeihen und sich fortentwickeln würde, wenn man ihn nur überhaupt pflegte. Die Verpflichtung, der Aufforderung zum Wachsen nachzukommen, drängt sich auch um so stärker auf, die Aufforderung selbst ist um so dringender, je enger die Gemeinschaft ist und je mehr die Einzelnen auf einander hingewiesen sind. Um so gewisser unterliegen sie der vergleichenden Schätzung, um so weniger können sie derselben entfliehen, und das tadelnde Urteil schweigt nicht eher, als bis die Glieder der Vergleichung außer Zusammenhang getreten sind und folglich jedes für sich da steht, so daß eine weitere Vergleichung nicht statt findet, oder wenn die Verbindung fortdauert, so schweigt das Urteil nicht eher, als bis die Unmöglichkeit weiteren Wachsens für das Schwächere dargethan ist.

Indes wenn auch die Kulturgesellschaft in den weitesten Grenzen schon besteht neben einer Rechts-, Vergeltungs- und Verwaltungsgesellschaft, so ist doch der Kreis der idealen Gesellschaftskreise noch nicht geschlossen, so lange nicht noch ein anderer hinzugekommen ist, der dem letzten zur Übertragung auf die Gesellschaft übrig bleibenden Gliede in der Reihe der ursprünglichen Ideen, der Idee der inneren Freiheit entspricht.

§ 21.

Die beseelte Gesellschaft.

Es wird jetzt vorausgesetzt, daß eine Gemeinschaft im Geiste der idealen Gesellschaftskreise thätig sei, die wir kennen gelernt haben. Man bemüht sich, diese Gesellschaftskreise zur vollen Darstellung zu bringen; es werden alle Maßregeln im Dienste der Interessen ergriffen, welche mit den gesellschaftlichen Ideen zusammenhängen, und das ist die gemeinsame Angelegenheit aller Glieder der Gesellschaft. Die verschiedenen Idealkreise sollen auch in Verbindung mit einander und in ihrer richtigen gegenseitigen Beziehung zu einander realisiert werden. So wiederholt sich im Ganzen der Gesellschaft das Verhältnis der inneren Freiheit, das schon dem Einzelnen vorschweben soll, und so muß es sein; denn die Vielen bilden ja nur ein erweitertes Vernunftwesen. Sie haben Kenntnis von den gesellschaftlichen Ideen, also Einsicht in den Inhalt und die Notwendigkeit derselben, und richten zugleich ihren Willen mit klarem Bewußtsein darauf, der Einsicht nachzufolgen und zu entsprechen. Die beiden Glieder des Verhältnisses, Einsicht und Wille, sind also bei ihnen nicht getrennt und an verschiedene Klassen der Gesellschaft verteilt, wie bei Plato, so daß nur dem Denker, der die Glieder zusammenfaßt, das Idealbild vorschwebt. Sie sind vielmehr in demselben gesellschaftlichen Bewußtsein beisammen, und so erhebt sich die Gesellschaft zu einer beseelten Gesellschaft, an die Plato zuerst dachte. Das ideale Gedanken- und Willensleben, d. i. das Ideal eines Gemeinwesens nach all seinen verschiedenen Seiten, das im gesellschaftlichen Bewußtsein lebt, ist der Geist, die Seele der Gesellschaft, ist die praktische Vernunft, die allen Gesellschaftsgliedern vorleuchtet und sie bei ihren Bestrebungen leitet, ist aber auch das gesellschaftliche Gewissen, das über den Verhältnissen des Gemeinwesens und seiner Glieder schwebt, und woran diese Verhältnisse als an ihrem Maßstabe gemessen werden, so daß sich eine gültige Beurteilung oder Verurteilung aller Verhältnisse ergiebt. Es können dann in der Mitte der Gesellschaft absolut wertvolle Güter entstehen, also nicht bloß, wie im Staate von Aristoteles Wohlbefinden und Glückseligkeit jedes einzelnen Bürgers durch ein

darauf berechnetes Handeln, für das die Tugend nur ein angemessenes und das wünschenswerteste Mittel ist. Es entsteht so auch ein anderes Gemeinwesen, als bei Spinoza, nach welchem an die Stelle der gemeinschaftlichen Einsicht ein bloß gebietender Wille tritt. Dann muß sich ein nacktes Machtverhältnis ausbilden, für das es kein anderes Fundament giebt als das reine Nützlichkeitsprinzip. Recht und Tugend reichen daher dem Namen nach so weit, als die mit ihnen identische Macht. Roher Eigennutz und ungezügelte Selbstsucht liegen den gesellschaftlichen Gestaltungen zu Grunde, und die Gesellschaft verwandelt sich im günstigsten Fall in eine wohl eingerichtete menschliche Maschine. Aber auch eine bloße Rechtsanstalt kann das Gemeinwesen im Geiste der beseelten Gesellschaft nicht sein, geschweige eine Zwangsanstalt zum Schutz der Rechte und um der salus populi willen, eine Zwangsanstalt, in der die Einzelnen dem, was sie sollen, widerstreben oder sich gleichgültig dagegen verhalten. So war es bei Kant, da für das Gemeinwesen schon ein von der Gesinnung losgelöstes, ihr nur angemessenes sogenanntes rechtliches Handeln genügte, und noch schlimmer wurde es bei Fichte, da er das Recht zur Moral in einen noch schrofferen Gegensatz setzte. Das Gemeinwesen ist ihm nur eine Zwangsanstalt zur gegenseitigen Sicherheit der Bürger. Die Sicherheit liegt aber, völlig unabhängig von ihrem guten Willen, in einem solchen Mechanismus, daß aus jeder rechtwidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zweckes folgt, ähnlich wie es bei den sogenannten Regierungsstrafen in der Kinderwelt der Fall ist, so weit ethische Zwecke nicht in Betracht kommen. Der Mechanismus selbst wird auch durch eine überragende Macht erreicht, die dem Übertreter des Rechts einen Schaden zugefügt, größer als der Vorteil, der bei der Übertretung zu erwarten ist, und einen solchen künstlichen Mechanismus zur Herstellung des äußeren Friedens hatte schon Hobbes durch den Absolutismus seiner höchsten Gewalt zu erreichen gesucht. Der Gesellschaft fehlt dann wieder alle ethische Würde. In der beseelten Gesellschaft muß dagegen nicht bloß ein wahrhaft rechtlicher, d. i. in der Gesinnung wurzelnder Zustand herrschen, wie es auch im sogenannten Rechtsstaat sein sollte, sondern ein allgemein sittlicher Zustand, der auf dem guten Willen und der

sittlichen Bildung der Gesellschaftsglieder beruht. Das wollte im Altertum schon Xenophon, und das ist wirklich das einzig zuverlässige Fundament für den Bestand der Gesellschaft. Ihre Festigkeit und Sicherheit ist dann unabhängig von all den Zufälligkeiten, von denen die Wirksamkeit eines künstlichen Verfassungsmechanismus abhängt. Auch Schelling will zwar im Gemeinwesen das Heiligste vor dem Zufall geschützt sehen. Aber auf der sittlichen Freiheit seiner Glieder, auf der die beseelte Gesellschaft ruhen soll, scheint es ihm keineswegs sicher zu ruhen, weil er keine andere Freiheit kennt, als die Freiheit der Willkür, und wenn auf diese das Heiligste gebaut würde, meint er mit Recht, so wäre es dem Zufalle anvertraut. Schelling nimmt daher gleichfalls seine Zuflucht zu einem Zwangsmechanismus der Rechtsverfassung. Da dieser ihm jedoch selbst nicht sicher genug zu sein scheint, so soll das göttliche Absolute, das über Bewußtem und Bewußtlosem steht und darüber hinaus liegt, durch die blinde Notwendigkeit der Geschichte die freien Handlungen der Menschen zu dem Ziele hinlenken, daß das Heiligste gesichert sei. Das soll also ohne den bewußten Willen derer, die das Gemeinwesen bilden, erreicht werden, es würde somit auch ein rein unsittliches Verhältnis der Gesellschaft entstehen, das unter der Linie der inneren Freiheit liegt, und nur die Kunst soll in ihren Phantasiegestalten mit Bewußtsein erreichen, was für die Wirklichkeit des Lebens der Wille nicht erreichen kann. Die beseelte Gesellschaft zählt dagegen immer auf den Willen und die Einsicht ihrer Glieder, durch sie sollen alle gesellschaftlichen Ideen, alle ideale Gesellschaftskreise so, daß sie richtig zusammenwirken, im Gemeinwesen vertreten sein, und zwar muß dabei ein jeder ideale Gesellschaftskreis e i n S y s t e m b i l d e n, um mit völlig konzentrierter Kraft zu wirken. Das System der beseelten Gesellschaft wird daher ein Rechtssystem, ein Vergeltungssystem, ein Verwaltungssystem, ein Kultursystem in sich schließen, und in jedem dieser Systeme sollten wieder die einzelnen zusammengehörigen Berufskreise teils für sich, teils im Zusammenwirken unter einander so organisiert sein, daß sie ihre aus der Teilung der gesellschaftlichen Arbeit hervorgehenden Standesinteressen im Verhältnis zum Ganzen der gesellschaftlichen Zwecke selbständig erörterten und förderten, statt ihre

Angelegenheit bloß durch allgemeine politische Parteien oder politische Beamte in großer Verworrenheit behandeln zu lassen. Politische Beamte stellen ohnehin die Frage der staatlichen Ordnung immer in den Vordergrund, selbst da, wo es sich, wie bei der Erziehung, gar nicht in erster Linie um das Interesse der Gesellschaft, sondern um das des Einzelnen handelt. Die verschiedenen Interessen müssen nun wohl so zusammengeordnet werden, wie es den Bedürfnissen und Zwecken des Staats angemessen ist. Aber das kann erst dann in rechter Weise geschehen, nachdem jene Interessen zuvörderst für sich ihrer Natur nach erwogen worden sind. Die politischen Parteien [1]) machen vollends ihre Entscheidungen von Neigungen abhängig, die Partei der Konservativen von ihrer Anhänglichkeit am Alten, weil es das Bewährte ist, wozu allerdings auch Sittliches und Religiöses gerechnet wird, die der Liberalen von ihrer Hinneigung zum Neuen, weil der Fortschritt immer neu ist und das Neue den Fortschritt zu verkünden scheint. Ob aber das Neue oder das Alte das Richtige sei, das bestimmt sich nach Gründen, wobei die Neigung als Motiv gar nicht in Betracht kommt. Es unterscheiden sich zwar Konservative und Liberale auch nach verschiedenen Überzeugungen. Jene halten daran fest, daß das menschliche Denken und Wollen an Schranken gebunden ist, diese wissen die Freiheit selbständiger geistiger Regsamkeit am besten zu schätzen. Ob aber die Schranken von der rechten Art sind und nicht zu einer Schranke für die Fortentwickelung selbst werden, ist da nicht verbürgt, wo die ideale Gebundenheit so leicht mit der realen Gebundenheit an bloße Autorität, Gewohnheit Herkommen verwechselt wird, und auf der andern Seite kann die bloße Anerkennung freier Bewegung, zumal unter dem Einfluß von Rousseau's ursprünglichem Recht der äußeren Freiheit, so leicht zum Streben nach Freiheit von allen Fesseln hinführen, wie wenn in der bloßen freien Bewegung zugleich ein Korrektiv gegen jeglichen Mißbrauch der Freiheit liege, und wie wenn man selbst die ideale Gebundenheit aufgeben dürfe. Solchen Tendenzen, die ebenso zufällig zum Gültigen und Zweckmäßigen, wie zum Gegenteil hinführen können, dürfen die Interessen der idealen Gesellschaftskreise

[1]) Vogt l. c. S. 150.

nicht überlassen werden. Diese haben sich, gestützt auf ihr eigenes Urteil und das vollkommen klare Nachdenken über ihre nächsten Angelegenheiten, selbständig zu organisieren, und darin besteht gerade die Autonomie der Gesellschaftskreise, die schon von Verwaltung und Kultur empfohlen wird. Alle Gesellschaftskreise müssen aber einen ethischen Organismus, das Wort nicht in natürlichem, sondern in bildlichem Sinne genommen, darstellen. Das Ganze besteht dann aus mehreren Kreisen, die, insofern dieselben Willen den verschiedenen idealen Kreisen angehören, zum Teil in einander liegen, die aber doch sich so verhalten, daß in jedem Kreise ein System von Thätigkeiten für einen besonderen idealen Zweck enthalten ist, und diese Kreise bestehen auch nicht isoliert, sondern alle Kreise sind zur Einheit eines Gesamtlebens zusammengeordnet; ein Organismus ist aber gerade nach Kant ein solches Verhältnis, wenn für besondere Zwecke besondere Thätigkeitskreise ausgebildet sind und doch zugleich alle zu einem Systeme des Gesamtlebens sich vereinigen. Der ethische Organismus baut sich indes immer, wie umfassend er auch ist, von einer einzelnen Idee aus auf, und zwar gehen Recht und Billigkeit dabei aus bekannten Gründen voran, darin ist erst eine sichere Grundlage für die Gesellschaftskreise nach andern Ideen gegeben. Die vielseitige Thätigkeit in der Mitte der Gesellschaftskreise kann aber nicht durch eine bloß gesetzgebende, ausübende und richterliche Thätigkeit in der Gesellschaft, womit man sich schon seit Aristoteles so gern behilft, ersetzt werden, ohne daß wiederum die größte Verworrenheit bei der Besorgung der Angelegenheiten entsteht und der Befehl ein falsches Übergewicht über das freie Interesse und den Gemeingeist erlangt. Die volle Würde und Schönheit eines gesellschaftlichen Ganzen ist erst dann erreicht, wenn die Gesamtheit der Ideen in die Erkenntnis seiner Glieder aufgenommen ist und deren gemeinsamer Wille es unternimmt, das, was den idealen Forderungen entspricht, in autonomer Weise zu überlegen und ins Werk zu setzen. Eine Annäherung an die beseelte Gesellschaft ist indes noch nicht erreicht durch irgend eine Denkart oder eine bloß ähnliche Sinnesweise über Löbliches und Schädliches, von der das gesellschaftliche Bewußtsein, z. B. in Bezug auf Ehrenpunkte, erfüllt ist, und die in den herschenden Gewohn-

heiten und Sitten Eingang gefunden hat. Es fehlt dann der ideale Gehalt, es mangelt die rechte Einsicht, und in einer Vorstellungs- und Gefühlsweise, die sich bei den Gliedern der Gesellschaft bloß wiederholt, begegnen sich diese nur zufällig, darin liegt keine Garantie zu beharrlicher, fester Vereinigung. Was die Menschen mit Notwendigkeit vereinigen und dauernd zusammenhalten soll, das muß, wie wir schon wissen, über die Besonderheiten ihrer Individualität, über Stammes- und Nationaleigentümlichkeiten, über bloße Zeitansichten hinaus liegen, dem darf keine Willkür anhaften, und so ist es schon bei allem Allgemeingültigen in begrifflicher Form, bei Klassischem, bei allem, was der wahren Wissenschaft und Kunst angehört. Wird es seiner Natur gemäß von den dazu Befähigten aufgefaßt, so erhebt es über die Schwankungen und Gegensätze der Meinungen, denen man auch um einer selbständigen, autonomen Stellung willen in Widerspruch mit wohlbegründeten Überzeugungen nicht nachgeben darf, und es vermittelt dann ein Einverständnis, das nicht so wechselt wie diese, und zu einem kräftigen gemeinsamen Wirken geschickt macht. Im höchsten Grade ist das aber, weil das Wollen und seine Wertschätzung keinem fremd bleibt, bei der Beurteilung der Fall, die in den ethischen Ideen niedergelegt und durch ihren eigentümlichen, allgemeingültigen, den Kenner bleibend fesselnden Wert ausgezeichnet ist. Sie können eine Gemeinschaft wahrhaft beseelen; sie können ihr wahrhaft gemeinsame Zwecke vorhalten und ein öffentliches Gewissen im vollen Sinne des Worts darstellen; denn die Ideen liegen einem jeden am nächsten, da sie sich auf das Wollen überhaupt beziehen, und sich in einem jeden das ethische Urteil regt; sie liegen ihm so nahe, wie Wissenschaft und Kunst nicht, weil diese eine besondere Befähigung verlangen, und ein jeder kann deshalb moralisch, wenn auch nicht ein Forscher oder ein Künstler, sein. Aber bei der Hingabe an die Ideen muß man gleichfalls loslassen von den dem Individuum, der Nationalität anhaftenden und allen ähnlichen die Menschen trennenden Gedanken, Zielen, Neigungen, Tendenzen, Liebhabereien, so weit diese den idealen Zwecken widerstreiten; außerdem kann man nicht in ein bewußtes Verhältnis zu den Ideen treten.

Indes die Frage drängt sich auf: Bedeutet dann das In-

dividuum den Ideen gegenüber nichts? Soll es etwa in den gesellschaftlichen Ideen ganz aufgehen, nur mit ihren Gedanken und den von ihnen ausgehenden Bestrebungen beschäftigt? Das ist in Wahrheit durchaus nicht zu fürchten. Die gesellschaftlichen Ideen setzen nichts fest über das, was bloß das Individuum angeht, über seine Ansichten, Beschäftigungen, Genießungen, Bestrebungen. Als absolute Vorbilder fordern sie nur, daß das individuelle Leben mit ihnen nicht in Kollision gerate. Im Übrigen lassen sie alles Besondere Individuelle frei gewähren, geschweige daß sie es mit Vernichtung bedrohten. Den Einzelnen als solchen gelten auch die abgeleiteten Ideen nicht, sondern die ursprünglichen. Jene gehen ihn nur als Glied der Gesellschaft an. Freilich muß jeder nach beiden Seiten Würde zu erlangen sich bemühen, er muß beiden Arten von Ideen genügen, indem er sie zu erkennen und was ihnen gemäß ist, ins Werk zu setzen sucht. Um so gewisser nehmen die gesellschaftlichen Ideen den Einzelnen nicht ausschließlich in Anspruch, und es entsteht ein ganz falsches Verhältnis, wenn man z. B. darum, weil man sich einem größeren Ganzen widmet, seine Familienpflichten versäumt. Die gesellschaftlichen Ideen lassen jedenfalls Raum für Individuelles, wie für die Einzelbestrebungen nach den ursprünglichen Ideen. Allerdings wird durch die Hingabe an diese auch niemand von seinen Verpflichtungen gegen die gesellschaftlichen Ideen entbunden. Die Würde eines jeden ist, wie gesagt, abhängig von der Hingabe an beide Arten der Ideen, so gewiß er als Einzelner und als Glied der Gesellschaft in Betracht kommt.

Der Einzelne kann nun höher oder niedriger stehen als die ethische Bildung, die im allgemeinen in der Gesellschaft verbreitet ist. Sein Gedankenkreis samt den Gemütszuständen und Strebungen, die darin wurzeln, kann reiner, aber auch weniger rein sein, als die ethische Bildung der Gesellschaft im ganzen. Überragt er die Gesellschaft durch seine Bildung, so müssen die Ideen ihn treiben, als beseelende Kraft auf die Gesellschaft zu wirken. Er hat die rohen, ungebildeten Elemente zu sich emporzuziehen und ihnen seinen Geist mitzuteilen. So betrachtet es auch Goethe in den Gesprächen mit Eckermann und Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts als eine Mission der sittlichen und künstlerischen Ingenien,

durch die Ideale, die sie im Leben oder in Worten aufstellen, andere zum schlechthin Vortrefflichen emporzuheben. Steht aber der Einzelne niedriger als die ethische Gesamtbildung der Gesellschaft so muß er sich zu den höher Stehenden und Würdigeren zu erheben suchen, um an ihren Gedanken Teil zu nehmen und bei ihren Bestrebungen mitzuwirken. Es muß jedoch nicht gerade ein jeder ein systematisches Wissen von den Ideen erwerben und von dem, was dazu gehört, von der Stelle, die einer jeden Forderung in den Reihen der ethischen Entwickelung zukommt, und von der Verflechtung der idealen Gedankenfäden, die in jeder zusammengesetzten Erscheinung eines Charakters, einer Handlungsweise vorkommen. Das ist nur ein philosophisches Bedürfnis für die Leiter der Gesellschaft in ihren einzelnen Kreisen und gehört zu der idealen Einsicht, die keinem fehlen darf, nicht notwendig hinzu. Daraus, daß eine solche Einsicht in der Gesellschaft herrschen muß, und daß diese ebenso, wie das Bedürfnis für die systematische Durchbildung der Einsicht, bei den Philosophen vorauszusetzen ist, darf auch nicht mit Plato abgeleitet werden, daß gerade die Philosophen herrschen müssen, umkleidet mit der höchsten Gewalt. Für eine solche Stellung macht die Psychologie der Gesellschaft noch andere Bedingungen geltend, die von den Philosophen nicht am sichersten erfüllt werden. Für die ideale Einsicht, die in allen Gliedern der Gesellschaft lebendig sein muß und diese wie durch ein Band zusammenhalten soll, verbreiten schon Bibel, Katechismus, Nationallitteratur, Allgemeinbildung ein populäres Bewußtsein, und diese Hilfsmittel der Bildung müssen deshalb auch jedem Gliede der Gesellschaft zu Gebote stehen, sie müssen auch von den Leitern der Gesellschaftskreise immer mit philosophischem Verständnis gebraucht werden. Um dann ausführen zu können, was wir nach unserer idealen Einsicht sollen, bedürfen wir außerdem noch ein mannigfaltiges theoretisches Wissen, wenn auch wiederum nicht notwendig in systematischer Form, ein psychologisches, naturwissenschaftliches, technologisches, überhaupt fachwissenschaftliches Wissen, und dafür muß durch die vielseitige Bildung, welche vom Kultursystem ausgeht, der Grund gelegt, darüber hinaus muß durch die Fachstudien des Verwaltungssystems und der übrigen Gesellschaftskreise das Bedürfnis befriedigt werden.

Wo aber dafür gesorgt wird, da muß man immer schon daran denken, im Geiste der gesellschaftlichen Ideen thätig sein zu wollen in der Mitte der Gesellschaft. Im Hinblick darauf muß man sich also jene theoretischen Hilfsmittel verschaffen, und so soll es schon der Knabe; sonst kann die theoretische Betrachtung sogar der ethischen entfremden.

Es fragt sich nun, wie man in die Gesellschaft einzugreifen hat. Vor allem muß es nach Maßgabe der Spaltung der Arbeit geschehen, die von der Kulturgesellschaft ausgeht. Jeder muß also von einer bestimmten Stelle aus thätig sein, die er in der Absicht, einen bestimmten Thätigkeitskreis dauernd zu vertreten, eingenommen hat. Man darf nicht statt dessen bald in dieser, bald in jener Richtung auf die Gesellschaft einzuwirken suchen. Das ist schon ganz gegen die Natur des eigentlichen Wollens, welches eine bestimmte verständige Thätigkeit fordert und sein Ziel festhält. Ohne die Bestimmtheit eines konsequent fortgesetzten Strebens wird auch kein irgend bedeutender Erfolg erreicht, und dem ethischen Organismus droht nur Verwirrung. Ein jeder muß also seinen Platz für eine bestimmte individuelle Virtuosität innerhalb eines einzelnen Systems des Gesamtorganismus oder, wenn er eine größere Geistes- und Willenskraft besitzt, innerhalb mehrerer Systeme wählen und seinen Beruf durch ein auf freiem persönlichem Interesse ruhendes Arbeiten für das Ganze ausfüllen. Niemand darf bloß ein dienendes, brauchbares Glied des Ganzen sein und daneben seine Privatzwecke verfolgen, so weit es der Zwang des Dienstes gestattet. Bis zum Gesinde herab muß jeder eine unmittelbare Hingebung für das bethätigen, was sein Beruf von ihm fordert. Allerdings hat er zugleich die allgemeinen Verpflichtungen, die von allen abgeleiteten Ideen ausgehen, zu erfüllen und den Tadel nach allen Seiten hin zu vermeiden. Er hat auch immer positiv zu thun, was er kann, um mit den übrigen Gliedern der Gesellschaft zusammenzuwirken und sie bei ihrem Thun zu unterstützen. Aber immer nur für das einzelne System und eine bestimmte Stelle dieses Systems hat er sich als Träger zu betrachten, nur auf diese Seite des Ganzen hat er seine volle persönliche Kraft zu konzentrieren. Hier hat er, um mit Plato zu reden, das Seine

im Geiste der Gesellschaft zu thun. Selbst in Notzuständen, bei Verteidigungskriegen, im Kampfe mit zerstörenden Naturelementen, ist nicht etwa eine ungeordnete Massenbeteiligung und ein Massenangebot, wie bei Freischaren, das, was zu begünstigen ist, sondern auch hier ist der Organisation der Vorzug zu geben, bei welcher zunächst das berufsmäßige Thun vorangeht. Die übrigen müssen auf ihrem Platz bleiben, statt alle nach einer Stelle hinzudrängen. Sie haben nur, während sie in ihrem eigenen Kreise inzwischen aufs vollkommenste ihre Pflicht thun, das, was das Ganze außerhalb ihres berufsmäßigen Kreises angeht, im Auge zu behalten. Sie müssen sich auch für den Notfall zu thatkräftigem Eingreifen, das sich dem berufsmäßigen Thun anschließt, bereit halten und sich im voraus dazu geschickt machen, sei es auch nur durch die Überlegungen eines sogenannten phantasierenden Handelns, durch die man sich klar wird, wie man bei einer dargebotenen Gelegenheit handeln würde und handeln könnte.

Welchem Systeme aber unsere gesellschaftliche Thätigkeit angehört und an welcher Stelle sie darin steht, ist völlig gleichgültig. Alle Systeme, alle einzelnen Stellen in denselben, alle davon ausgehenden Leistungen sind für den Gesamtorganismus gleich notwendig. Das Wollen und die Leistungen für das Ganze müssen dagegen überall persönlich sein. Deshalb muß ein jeder auch ein Bewußtsein von der Bedeutung seiner Leistung für das Ganze haben. Er muß also Ehrgefühl in Bezug auf seine berufsmäßige Leistung besitzen, wie in Bezug auf die Leistungen seines Standes, und dieses Standesgefühl muß für alle Systeme und ihre Gliederungen gleich sein. Es ist sonach ein falsches Ehr- und Standesgefühl, wenn man sich die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Stande, wie zum gelehrten, adeligen, militärischen, zum Beamten-, Grundbesitzer- oder Kapitalisten-Stande, als Auszeichnung anrechnet und dadurch gehoben fühlt, die Zugehörigkeit zu einem andern Stande aber so betrachtet, als ob derjenige, der zu ihm gehört, niedriger stehe, und wenn er sich vielleicht selbst so betrachtet. In dieser Beziehung wurde das gesamte griechische und römische Altertum von dem Vorurteil beherrscht, als ob die technische Handarbeit, die im Dienste des menschlichen Bedürfnisses stehe, eine

demoralisierende Wirkung habe und des Menschen unwürdig sei. Darauf weist schon der Name der negotia illiberalia hin, der für diesen Kreis der gesellschaftlichen Arbeit im Gegensatz zu den negotiis liberalibus bestand. Die Gunst der äußeren Umstände, deren sich die letzteren erfreuten, [1]) wurde in einen ethischen Vorzug umgedeutet. Das Christentum hat dagegen von seinen ersten Anfängen an den Wert aller Berufsarbeit, die nicht unsittlichen Tendenzen huldigt, anerkannt. Es hat namentlich das Handwerk von der Verachtung, in der es im antiken Staate stand, befreit und in der allgemeinen Achtung gehoben. Es geschah das auch ganz im Geiste des echten Judentums, welches selbst erst durch die Gefangenschaft und die nachmalige Zerstreuung dem Handwerk und Ackerbau mehr entfremdet wurde. Wie die Zugehörigkeit zu einem Stande, so ist auch das Zusammensein oder Zusammenwirken mit Angehörigen eines andern Standes zu beurteilen. Es darf weder als Auszeichnung, wodurch man geehrt werde, noch als Verunreinigung, wovor man sich zu hüten habe, angesehen werden. Über diesen Servilismus und Standeshochmut, der bis herab zu den Zeiten vor der französischen Revolution als feststehendes Prinzip noch vom Mittelalter an galt, muß man sich erheben, und statt dessen ist gar sehr die bestimmte Richtung des Gemein- und Bürgersinns zu pflegen, die auf dem Bewußtsein beruht, daß es keinen Wertunterschied der Einzelnen nach Ständen geben darf und die Glieder der verschiedenen Stände als solche sich ganz gleich stehen, daß folglich alle schroffe Sonderung unter ihnen zu vermeiden und ihre gegenseitige Berührung, wie auf Turnplätzen, im Militärdienste, in jeder Weise zu begünstigen ist. Das Letztere gilt ohne alle Rücksicht auf einen etwaigen hebenden Einfluß, der vielleicht beabsichtigt wird, und eine solche Beurteilung des Wertes eines jeden ohne alle Rücksicht darauf, welchem Stande er angehört, entspricht nicht bloß dem französischen Begriffe der fraternité, so weit er berechtigt ist, sondern ebenso sehr dem Geiste des Christentums, nach welchem alle Glieder einer beseelten Gesellschaft Glieder eines und desselben Leibes sind. Aber im übrigen ist keine Gleichheit unter den Gliedern der Ge-

---

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik“, 2. Aufl. § 17.

sellschaft anzunehmen. Es können bei ihnen vielmehr die stärksten und mannigfaltigsten Unterschiede vorkommen, ja eine Aristokratie der Bildung und des Verdienstes kann neben Mittelmäßigkeit und Geringfügigkeit der Leistungen bestehen. Gleichgültig bleibt immer, welcher Art der Beitrag zur Gesamtarbeit ist und von welcher Stelle aus er geliefert wird. Dagegen die Größe und Bedeutung des Beitrags im Verhältnis zum Ganzen kann sehr verschieden sein und einen größeren oder geringeren Bruchteil der Gesamtarbeit ausmachen, die allen zusammen obliegt. Die größere Intelligenz und Thatkraft umspannt und leistet mehr als die geringere, zumal in dem schon erwähnten Falle, wenn damit auch mehr Mittel, eine günstigere äußere Stellung, ein größerer gesellschaftlicher Einfluß verbunden sind. Dadurch wird die Kraft so bewaffnet, daß größere Erfolge zu stande kommen, und es ist nur ein Verlust für die Gesellschaft, wenn die Koeffizienten der Kraft mit der Kraft selbst nicht so in Verbindung stehen, daß sie nach der Größe derselben abgemessen und ausgeteilt sind, sondern zwischen beiden, der Größe der Kraft an sich und ihren Koeffizienten, eine Differenz besteht. Selbst überall da, wo die Majorität der Stimmen entscheiden soll, wäre es der Idee der beseelten Gesellschaft am angemessensten, wenn das Gewicht der Stimmen nach dem Maße von Intelligenz, das bei einem jeden vorausgesetzt werden muß, und nach dem gesellschaftlichen Einfluß, der ihm gebührt, abgewogen würde. Mögen aber Kraft und Koeffizienten der Kraft in einem richtigen oder falschen Verhältnis zu einander stehen, jedenfalls nimmt ein jeder, wenn man seine gesellschaftliche Bedeutung einer sittlichen Schätzung unterwirft, nach der Größe seines Beitrags für die Gesellschaft eine höhere oder niedere Stellung ein, d. i. einen höheren oder niederen Rang in ethischer Hinsicht, und diesen Rang des Einzelnen darf man nicht verwechseln mit seiner äußeren Stellung und seinem faktischen gesellschaftlichen Einfluß und noch weniger mit der Auszeichnung, die ihm durch Würden, Titel und dergleichen zu Teil wird. Von all dem ist jener Rang ganz unabhängig. Überall und in jeder Stellung kann man Ausgezeichnetes für die beseelte Gesellschaft leisten. Überall und in jeder Stellung kann man folglich nach sittlicher Schätzung des Werts und der Bedeutung

der Leistungen einen hohen Rang einnehmen, und es ist wiederum nur ein Nachteil für die Gesellschaft, wenn damit die äußere Stellung, der wirkliche Einfluß, die Größe der zur Disposition stehenden Mittel nicht in Übereinstimmung steht. Es sollte keine Differenz stattfinden, ja der wirkliche gesellschaftliche Wert und die gesellschaftliche Bedeutung eines jeden sollten sich auch in der persönlichen Ehre, die er in der Gesellschaft findet, reflektieren, d. i. sein Gesamtwert sollte in genauer Angemessenheit zu dem Maße seiner wahren Bedeutung für die Gesellschaft auch wirklich geschätzt und anerkannt werden. Seinen Gesamtwert sollte man also nicht umgekehrt nach den Verhältnissen seiner äußeren Stellung und nach den Bedingungen seiner Wirksamkeit, wie sie eine Gesellschaft dem Einzelnen vielleicht zufällig einräumt, bemessen. Nur bei einer niedrig stehenden Gesellschaft stimmen die Verhältnisse seiner äußeren Stellung und die Bedingungen seiner Wirksamkeit mit seinem Gesamtwert nicht genau zusammen. Die genaue Übereinstimmung zwischen Rang in ethischer Hinsicht und persönlicher Anerkennung entspricht jedoch zugleich der Billigkeit; denn das Wohl, das der Gesellschaft erwiesen ist, verdient Erwiederung. Edle Menschen wissen auch immer die persönliche Ehre eines jeden so abzumessen. Man denke z. B. an die Anerkennung, die Nettelbeck, der schlichte Bürger von Kolberg, ungeachtet seiner untergeordneten sozialen Stellung bei Scharnhorst, bei der Königin Luise fand wegen seines Ranges in ethischer Hinsicht. In jedem sollte aber das Streben lebendig sein, einen hohen Rang in der beseelten Gesellschaft einzunehmen, also für ihre Zwecke viel zu leisten, ja das Maximum dessen, was ihm nach individueller Befähigung überhaupt möglich ist. Da man nun immer sich selbst kennen und zugleich in einer durchaus bewußten Beziehung zur Gesellschaft stehen muß, um sein Verhältnis zur Gesellschaft richtig zu gestalten, so sollte er auch immer ein lebendiges Gefühl für die wirkliche Bedeutung seiner gesellschaftlichen Leistungen besitzen, d. i. außer dem allgemeinen Ehrgefühl für seinen Stand zugleich das rechte *Ehrgefühl*[1]) *für seine persönliche Leistung* in diesem

[1]) *Unterstützung*, die nicht durch Gegenleistung des Empfängers verdient ist, ist ein Almosen. Das Bewußtsein, für den schlimmsten Fall ein Recht auf Ver-

Stand, und beides muß frei sein von den Ausartungen des persönlichen Selbstgefühls, wie es im falschem Stolze, in Einbildung, Eitelkeit u. s. w. hervortritt.[1]) Ein jeder sollte also ein ganz deutliches und wahres Bewußtsein darüber besitzen, wie notwendig seine Leistung für die Gesellschaft ist, wie sehr die Gesellschaft auf eine solche Leistung rechnet oder doch rechnen sollte, wie viel darauf ankommt, daß die Leistung vollkommen sei, und diese Art des Ehrgefühls für die wirkliche Bedeutung unserer gesellschaftlichen Leistung sollte wieder das Streben in uns erregen, in einem solchen Sinn und Geiste wirklich für die Gesellschaft thätig zu sein mit der Energie, in der Ausdehnung, mit der Konzentration der Kraft, die uns möglich sind. Nur so werden wir tüchtige und würdige Glieder der beseelten Gesellschaft.

Wie weit reicht aber die beseelte Gesellschaft? müssen wir fragen. Wie groß ist ihr Umfang? Hat sie weitere oder engere

---

sorgung zu haben, lähmt Fleiß und Sparsamkeit, und der Gedanke, daß man ein Almosen empfängt, verletzt, schwächt das Ehrgefühl. Die Armenpflege muß daher durch Belehrung, Arbeitsnachweis und Darlehn der Verarmung vorbeugen und so die Zahl der Unterstützungsbedürftigen vermindern. Vollständig oder auch nur nahezu kann die Armut aber auf diesem Wege nicht beseitigt werden, dazu bedarf es einer gesetzlichen Bestimmung, welche jedermann nötigt, sich und die Seinen vor Verarmung durch Unfälle, Krankheit und Alter zu versichern. Indes nur eine Versicherung auf Gegenseitigkeit, bei welcher die Gewinne keinem andern als dem Versicherten zu Gute kommen, kann obligatorisch gemacht werden, und jede Anstalt arbeitet relativ um so billiger, je größer ihr Geschäftskreis, jede Gegenseitigkeitsanstalt arbeitet außerdem um so gleichmäßiger und gefahrloser, je größer ihre Wirkungssphäre ist. Die Versicherung muß sich auf Unfälle, wie auf Krankheit, Alter und Tod erstrecken. Die Arbeiter müssen zwar einen Teil der für das ganze Versicherungsgebiet erforderlichen Beiträge liefern, damit sie das Bewußtsein direkter Leistungen haben. Es darf aber nur ein sehr kleiner Teil sein, und so müssen zunächst die Arbeitsgeber ebenfalls zu Beiträgen herangezogen werden. Auch ihnen darf jedoch eine Beitragspflicht nur in mäßigem Umfang auferlegt werden, wenn nicht sofort der Kampf um die Lohnhöhe dadurch eröffnet werden soll, der nur entweder mit der Abwälzung der Lasten auf die Arbeiter oder mit der internationalen Konkurrenzunfähigkeit der Industrie enden kann. Daher müssen auch größere Verbände bis zum Staate incl. herangezogen werden. — Die Detailbearbeitung volkswirtschaftlicher Fragen gehört in eine ad hoc zusammengesetzte Körperschaft, nicht in ein politisches Parlament. (Anm. d. Verf. z. 2. Aufl.)

[1]) Ihre begriffliche Unterscheidung bei Vogt, Leben Rousseaus, zu Anfang.

Grenzen? Hier ist vor allem hervorzuheben: sie muß nicht etwa eine große Gesellschaft sein, wie ein Staat. Es kann auch jeder kleine und kleinste Kreis, ein häuslicher Kreis, eine Familie, eine Gemeinde, eine Korporation, ein Stand, ein Erziehungsschulkreis, es kann jede Verbindung, jeder Verein, jede Genossenschaft in eine beseelte Gesellschaft sich verwandeln. Diese Kreise sind wohl sehr verschieden in Bezug auf die eigentümlichen Naturverhältnisse, unter denen sie sich entwickeln, in Bezug auf den Boden, den sie einnehmen, in Bezug auf die Umgebung, in der sie sich befinden, in Bezug auf die Mittel für die Realisierung ihrer Zwecke, die Zahl ihrer Mitglieder, die Art der Über- und Unterordnung, in der sie stehen, in Bezug auf die Teilung der Arbeit, die vollkommener und weniger vollkommen bei ihnen ausgebildet sein kann, und wegen solcher äußerer Verhältnisse sind sie gar sehr abweichend in ihren Formen, in ihrer äußeren Erscheinung. Indes wie verschieden sie auch sein mögen, in jedem Kreise müssen doch dieselben Forderungen zur Ausführung gelangen. Ein jeder soll nicht bloß ein Aggregat, nicht eine bloße Schar oder ein Haufen von Menschen und Berufskreisen, sondern ein System zusammengehöriger und von einander abhängiger Menschen und Berufskreise sein. In jedem muß derselbe Geist dargestellt, muß dieselbe ideale Vortrefflichkeit vorgebildet, dasselbe Musterbild angeschaut werden, zu dem sich alle Glieder desselben Kreises erheben sollen und mit dem sie ihre Maßregeln und Einrichtungen in Einklang zu bringen haben. Daher bilden sich auf demselben Boden mehrere beseelte Gesellschaften neben einander aus, und man muß geübt sein, trotz aller Verschiedenheit ihrer Form und Erscheinung in ihnen doch immer wesentlich denselben idealen Gesellschaftskreis wieder zu erkennen. Ohne irgend eine Art von Öffentlichkeit im Umkreis einer Gesellschaft kann derselbe nicht zur Darstellung kommen. Jeder muß nicht bloß für sich wissen, was er will (das gehört schon zum Wollen als einem bewußten Geisteszustand), er muß zugleich wissen, was die andern wollen, die neben ihm stehen und mit denen er zusammenzuwirken hat. Das muß ihm auch nicht nur im allgemeinen bekannt sein, sein Wissen muß so weit als möglich bis zu den einzelnen Gedanken und Bestrebungen, bis zu den einzelnen Mitteln herabreichen,

die zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Zwecke notwendig sind. In einem solchen Wissen müssen alle Glieder der Gesellschaft verschmolzen sein, und so muß ein allgemeiner Geist der Gesellschaft zustande kommen. Natürlich müssen bequeme Mittel der Mitteilung und es müssen Gelegenheiten zu gegenseitiger Kenntnisnahme vorhanden sein. Es darf also nicht an Kommunikation auf dem Boden der Gesellschaft und namentlich nicht an einer gemeinsamen Sprache fehlen, und die Gelegenheiten zum Gedankenaustausch, die sich darbieten, müssen wirklich benutzt werden, niemand darf sich isolieren aus wichtigen oder unwichtigen Gründen. Sonst kann er nicht als beseelte Kraft wirken, und er selbst kann nicht auf die Höhe der Gesellschaft sich erheben. Er kann dann auch nicht für innigere Verschmelzung unter den Gesellschaftsgliedern sorgen, von der die Größe des Erfolgs so sehr abhängt, und er kann nicht einmal für sich in den allgemeinen Geist der Gesellschaft eindringen. Damit dieser Geist sich verbreite, ist aber auch erforderlich, daß volle Offenheit unter allen Gesellschaftsgliedern herrsche, also keine Art der Verheimlichung und Unwahrheit vorkomme, und damit es zur vollen Reinheit und Klarheit des sittlichen Geistes komme, muß sich an das bei allen vorhandene Wissen, das den allgemeinen Geist der Gesellschaft darstellt, eine gründliche gegenseitige Kritik anschließen. So muß es in den großen, wie in den engeren Gesellschaftskreisen sein. Die letzteren haben aber für die beseelte Gesellschaft eine besondere Bedeutung. Schon Plato hebt hervor, daß in ihnen ein wichtiges Förderungsmittel der Tugend wirksam sein kann, die sogenannte platonische Liebe, darin bestehend, daß man in ihrer Mitte, weil man sich näher steht, um so leichter gemeinsam nach dem Wahren, Schönen und Guten sucht und bemüht ist, sich gegenseitig zur Erkenntnis desselben, wie zu seiner Darstellung zu ermuntern und dabei zu unterstützen. Hier kann überhaupt die Gesellschaft eher zur Reinheit und Stärke des sittlichen Geistes gelangen, weil weniger Hindernisse für die geistige Durchdringung zu überwinden sind und eine gleichmäßigere Leichtigkeit der Mitteilung des Verständnisses gegeben ist. Hier können also Vorbilder dafür aufgestellt werden, wie eine beseelte Gesellschaft zustande kommt, und hier muß ein jeder gelernt haben, in die Seele

eines Gemeinwesens einzudringen und sich darin zu erhalten, sowie anderen dazu zu verhelfen. In den großen Gesellschaftskreisen lernt man das nicht so leicht. Die kleineren sind daher eine Vorschule für den Dienst in den größeren. Die kleineren sind sogar eine Vorbedingung für die sittliche Durchdringung der größeren; denn diese setzen sich am besten aus kleineren zusammen, in denen derselbe Geist lebt. Die kleineren verschmelzen dann nur zu einer höheren Einheit und bilden so eine erweiterte Gesellschaft, nachdem die Hindernisse hinweggeräumt worden sind, die der Verschmelzung und Durchdringung in einem allgemeinen Geiste entgegen gestanden haben. Auf diese Weise ist auch nur zwischen Staaten ein engeres Verhältnis möglich und können nur Völker oder Teile desselben Volkes von der Volks- oder engeren Staatsgemeinschaft, die schon vorhanden ist, zu staatlicher Vereinigung übergehen. Durch bloß gewaltsame Mittel des Zwangs, der Eroberung oder durch erkünstelte Vereinigung wird für die Beseelung des größeren Ganzen nichts erreicht. Der rechte Weg der Verschmelzung wurde im Jahre 1871 bei der Gründung des neuen deutschen Reiches eingehalten. Da wurde ungezwungen und mühelos erreicht, was schon 1848 nach allen Seiten hin vorbereitet war. Es wurden nur die Hindernisse der Durchdringung, die auch in dem Widerstand der Mittelstaaten lagen, beseitigt, während man im Jahre 1848 trotz derselben zu einer umfassenderen Einheit gelangen wollte. Das konnte nicht gelingen. Nachdem aber die Hindernisse aufgehoben waren, schloß sich der Prozeß der umfassenderen Ineinsbildung ganz von selbst an, weil derselbe Geist für einen ethischen Gesamtorganismus, so weit er überhaupt vorhanden war, schon in den einzelnen Teilganzen gleichmäßig lebte. Wo ja bei einem solchen Prozeß Zwang vorausgegangen ist, da muß wenigstens die Thätigkeit, welche die Gegensätze auszugleichen und den mangelnden Gemeingeist zu ergänzen sucht, sofort nachfolgen. Bloßer Zwang zur Vereinigung widerstrebender und nicht von dem gleichen Gemeingeist schon erfüllter Teile ist für sich allein nicht bloß wertlos in Bezug auf die Vereinigung, sondern sehr leicht ein Hindernis mehr, das dem Zustandekommen desselben entgegen steht. So lange die Hindernisse der Durchdringung fortdauern, werden die innerlich getrennten

Teile bloß äußerlich und zum Schein in eine formale Einheit zusammengefaßt. Eine auf Einverständnis und dem Gefühl des Bedürfnisses beruhende Vereinigung, eine Vereinigung, in der wahrhaft eine Seele wohnt, kommt so nicht zustande, und am wenigsten ist das wegen der in großen Gesellschaftskreisen liegenden natürlichen Hindernisse dann möglich, wenn gleich ein Weltreich hergestellt werden soll, wie es in verschiedenen Zeiten der Geschichte angestrebt wurde, so am Ende des Hellenismus durch Alexander, im römischen Weltreich, dem sogenannten orbis terrarum, in der mittelalterlichen Kirche. In den Gedankenkreis der beiden letzten Gemeinwesen ließ sich bekanntlich auch das ältere deutsche Reich hereinziehen. Aber durch bloße Ausdehnung der äußeren Grenzen und durch das Einschließen von Menschenmassen in einen künstlichen Verfassungsmechanismus wird für den Geist der beseelten Gesellschaft nichts gewonnen, wenn auch den darauf gerichteten Bestrebungen nicht, wie bei Napoleon I., die nackte brutale Gewalt und der Mangel alles idealen Geistes zu Grunde liegt, sondern wirkliche Anfänge zu einer würdigen Gestaltung des Gesellschaftslebens angestrebt werden. Auf die rechte Bahn der gesellschaftlichen Entwickelung wird ein größeres wie ein kleineres Ganze immer nur dann gebracht, wenn das Streben darauf hingeht, daß die vorhandenen Gegensätze ausgeglichen, aus einander liegende Meinungen untersucht, trennende oder auch nur Mißtrauen stiftende Vorurteile weggeräumt, die wirklichen Einheitspunkte hervorgehoben werden und dabei auf das allgemeine Bedürfnis und die Notwendigkeit größerer oder umfassenderer Durchdringung hingewiesen wird. Durch diese soll auch das Individuelle und Partikulare, so weit es wirklich ein solches ist, nicht aufgehoben werden. Ohnehin läßt es sich gar nicht so ohne weiteres aufheben, wie wir schon wissen. So lange ihnen nicht eine völlig überwältigende und erdrückende Gewalt entgegentritt, prägen sich die wirklich bedeutungsvollen und charakteristischen Seiten der Individualität und Nationalität nur schärfer und reiner aus, und wenn man doch versuchen wollte, sie zu ignorieren oder zurückzudrängen, so würde damit nur mehr Widerstreben gegen die Vereinigung geschaffen werden. Werden aber seine Eigentümlichkeiten geschont, so kann jeder Teil des Ganzen

mit seinem eigentümlichen Geist und seiner eigentümlichen Kraft für die gemeinsamen Zwecke thätig sein, und dadurch wird der Erfolg des Gesamtstrebens sehr bedeutend erhöht. Der Anfang zu einer innigeren Durchdringung ist schon dann gewonnen, wenn nur die Hindernisse deutlich nachgewiesen sind, die ihr entgegenstehen; denn man muß sie doch zuvörderst kennen, um sie überwinden zu können. Im Staate geben Rechts- und Vergeltungsgesellschaft vielfach dazu Veranlassung, daß ihre Systeme sich nicht auf die Staatsgrenzen beschränken, sondern von einem Staate zum andern hinüberreichen. Es werden zu dem Zwecke Staatsverträge geschlossen, die da, wo ein solches Hinüberreichen wünschenswert ist, die entgegenstehenden Hindernisse und Schwierigkeiten beseitigen, z. B. bei der Verfolgung von Verbrechern. Oder es werden Verabredungen getroffen, damit gewisse objektive Rechtsverhältnisse, z. B. bei der Pflege der Verwundeten im Kriege, allgemein anerkannt werden, und die Ausführung der dazu notwendigen Maßregeln möglich gemacht oder erleichtert wird. Wenn so Recht und Vergeltung vorangegangen sind, so folgt die Verwaltung gern nach, indem sie z. B. Verabredungen über Handels- und sonstige Verkehrsverhältnisse veranlaßt. Am frühesten leitet aber die Kultur eine Verbindung unter getrennten Gesellschaftskreisen ein, und sie geht nicht bloß immer zuerst über ihre nächsten Grenzen, über die Sphäre, in der sie ursprünglich entstanden war, hinaus, während Recht, Vergeltung und Verwaltung sich noch in den Schranken halten, die ihnen durch Boden- und Stammesverhältnisse gezogen sind; die Kultur knüpft auch immer die allerweitesten Verbindungen an, sie bringt die allerverschiedenartigsten Völker und Staaten in Zusammenhang, ja sie nimmt immer eine kosmopolitische Tendenz im besten Sinne an. So wird schon die Wissenschaft für alle Stände, Völker, Länder, in denen sie gepflegt wird, ein gemeinsames Band, das gelehrte Publikum ist eins in den weitesten Kreisen. Aber auch in allem über die Wissenschaft hinaus Liegenden, für dessen Erwägung und methodische Behandlung sie die allgemeingültigen Gesichtspunkte darbietet, bahnt sie eine Verständigung an, so in allen Fragen des praktischen Lebens, die auf eine allgemeingültige Weise entschieden werden sollen. Eine ähnliche Macht zur

Stiftung eines gemeinsamen Denkens und Strebens, wie die Wissenschaft, üben Kunst und klassische Litteratur in den weitesten Kreisen aus. Aber Kunst und Wissenschaft, die immer eine besondere Befähigung voraussetzen, werden von einem andern Zweige des Kultursystems, der Religion, noch übertroffen. Die Religion ist die allerstärkste beseelende Kraft, nicht etwa deshalb, weil das Göttliche nach der Lehre des pantheistischen Monismus das einzige Reale ist, und auch nicht deshalb, weil die Religion nach Cartesius in einer angeborenen Gottesidee wurzelt, sondern darum, weil sie in einem allgemeinen menschlichen Bedürfnis, dem Hilfs- und Heilsbedürfnis der endlichen, beschränkten Wesen begründet ist und weil Gott gegenüber alle Unterschiede der Einzelnen und der Gesamtheiten verschwinden. In Gott wird ja die unendliche Fülle der qualitativen Würde in unbegrenzter Vollkommenheit vereinigt gedacht, er überschreitet jedes denkbare Maß. Von ihm ist daher alles Endliche in einem unendlichen Abstand entfernt. Vor dem Höchsten sind darum auch alle Menschen gleich. Ihre sonstigen Unterschiede mögen noch so groß sein, ihm gegenüber stehen sie auf einer Linie, ihm gegenüber fallen alle Unterschiede weg, durch die sie außerdem getrennt werden. So kann die Religion alle Stände und Schichten der Gesellschaft mit einander verbinden, und sie verbrüdert wirklich die Menschen, wenn ihre religiösen Vorstellungsweisen zugleich von einem reinen ethischen Gedankeninhalt und einem wahren realen Wissen erfüllt und durchläutert sind. Dann richtet man sich nach einem objektiv notwendigen und allgemeingültigen Denken in all den Verhältnissen, die ein solches Denken fordern und gestatten. Darüber hinaus bleibt das Individuelle und Subjektive in der Form der Konfession untergeordnet, so lieb es auch einem jeden an sich sein mag. Dehnt es sich dagegen allgemein oder doch in zu großer Allgemeinheit über das religiöse Vorstellungsleben aus, so entstehen freilich die tiefgreifendsten Trennungen auch auf dem Gebiete der Religion.[1])

---

[1]) Wo aber Allgemein-Notwendiges an die Stelle des Konfessionellen gerückt ist, da muß jenes wissenschaftlich so klar gemacht werden, daß getrennte Konfessionen sich annähern und mehr mit einander verschmelzen. (Anm. d. Verf. z. 2. Aufl.)

Die Verschmelzung der Gesellschaftskreise läßt sich aber so weit fortgesetzt denken, daß sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt, und daran dachten zuerst die Stoiker. Sie gingen darin dem Christentum voran, indem sie das Menschengeschlecht als eine Gemeinschaft von Brüdern dachten, und sich über die nationalen und Standes-Schranken erhoben, an die sich selbst Plato und Sokrates über das berechtigte Individualitätsbedürfnis hinaus gebunden fühlten. Die Stoiker machten sich allerdings davon im pantheistischen Sinne los und mit der Tendenz, die zuerst bei den Sophisten hervortrat, mit der kosmopolitischen Tendenz, daß die besonderen Gestaltungen des Lebens zurückgedrängt und aufgehoben werden sollten. Cicero folgte den Stoikern in seiner Schrift über die Pflichten, ohne sich diese Motive anzueignen. Bei Fichte sollte dann im Übergang von seinem subjektiven theoretischen Idealismus zu einem absoluten, pantheistischen theoretischen Idealismus das reine Ich, die allgemeine Vernunft, die Intelligenz überhaupt im ganzen der vernünftigen Wesen als einer Gemeine der Heiligen zur Darstellung kommen. Denkt man nun ohne alle solche falsche Voraussetzungen einen das ganze Menschengeschlecht umfassenden persönlichen Allgemeinwillen, den die gesellschaftlichen Ideen beseelen, und denkt man sich die Verschmelzung des ganzen Menschengeschlechts im Allgemeinwillen, wie seine Durchdringung mit dem sittlichen Geiste in ihrer Vollendung, und diesen sittlichen Geist selbst durchdrungen von der Reinheit einer allgemeinen religiösen Gesinnung, so ist das Reich Gottes, die unsichtbare Kirche auf Erden verwirklicht. Das Haupt, der König d. i. das persönliche Musterbild dieser Gemeinschaft ist Christus, zum mindesten ein idealer Christus, in dem die ursprünglichen Ideen unter menschlichen Bedingungen, wie in Gott realisiert sind. In Christus sind sie folglich so realisiert, daß bei ihm ein wirkliches Eben- und Abbild der göttlichen Persönlichkeit in menschlichen d. i. in nationalen, zeitgeschichtlichen Verhältnissen entsteht, und das Abbild müssen wir eben deshalb für das menschliche Streben und Nachbilden als erreichbar ansehen, es kann also im strengsten Sinne von uns gewollt werden, sofern von den konkreten Naturbedingungen des jüdischen Landes und Volkes, unter denen Christus lebte, abstrahiert wird.

An deren Stelle treten die Naturbedingungen, die für unser Handeln gegeben sind. Durch Gott wird auch, wie alle ethische Einsicht, so alle Kraft des gelingenden Wollens, das einer solchen Einsicht zu entsprechen sucht, nach religiöser Vorstellungsweise möglich gemacht. Das persönliche Musterbild von Christus ist aber zugleich die Grundlage für die abgeleiteten Ideen. Darum kann Christus auch das Haupt des irdisch-kirchlichen, also gesellschaftlichen Gottesreiches sein, was z. B. David Strauß am Schluß seines vollständig ausgeführten Lebens Jesu aus Unkenntnis der Ethik für unmöglich erklärt. Nach dem Früheren dürfen wir freilich nicht mit den Stoikern lehren, daß das Ganze vollkommen sein könne, während die einzelnen Teile Übel und Böses in sich tragen. Wenn aber in den Einzelnen, von denen aller gesellschaftliche Geist ausgeht, der heilige Geist des ethischen Urteils wohnt, so erzeugt sich durch die Nachbildung des Geistes Christi, wie des Geistes Gottes, auch in dem Ganzen der Menschheit der heilige Geist, der als Geist eines erweiterten Vernunftwesens zugleich persönlich ist. Er ist, wie Christus selbst, göttlicher Art und Natur, also θεός, obwohl nicht ὁ θεός, der natürlich Gott allein ist (bei Christus betont den Unterschied nach Hendewerk die Bibel selbst), und er hat gleich diesem in Gottes idealem Geistesleben dem Begriffe nach präexistiert. Eben deshalb sind alle drei Personen, Gott, Christus und der heilige Geist, ihrem idealen Gehalte nach gleich, und wenn Christus außerdem als historische Persönlichkeit gedacht, alles Historische und Wirkliche aber von realen Wesen getragen wird, so gewiß es ist, so sind Gott, Christus und der heilige Geist doch zugleich in Bezug auf die realen Wesen, von denen derselbe ideale Gehalt getragen wird, ungleich, nur daß Christus als ein Glied der Menschheit von einem Teile derselben realen Wesen getragen wird, welche das Dasein des Menschengeschlechts überhaupt begründen, was jedoch immer eine Verschiedenheit von Gott und dem heiligen Geiste involviert. Eine solche Gleichheit und Ungleichheit bei denselben Persönlichkeiten nach verschiedenen Gesichtspunkten enthält in logischer Hinsicht keinen Widerspruch, während die Dreieinigkeit von Baader, einem Geistesverwandten Schellings, als die vollkommene Form der Existenz ein treffliches Beispiel darbietet für die scholastische Auf-

lösung ethischer Verhältnisse in wertlose und zugleich falsche theoretische Begriffe, wie es auch sonst geschehen ist. Der heilige Geist der einzelnen Lebenskreise wirkt alsdann, wie alles ethisch höher Stehende, auf das niedere Geistesleben als beseelende Kraft, also erhebend, die guten Regungen weckend und verstärkend, heiligend. Aus ihm sollte unser gesamtes Geistesleben, sollte alle gesellschaftliche Thätigkeit hervorgehen. Von der ersten Jugend an sollte deshalb einen jeden ein von dem heiligen Geiste durchdrungener Lebenskreis umgeben, um an seinem Inneren bildend und umschaffend zu wirken, und das soll auch durch die Institution der Taufe erreicht werden. Der historische Christus selbst ist nicht ohne den heiligen Geist geistig geworden, was er als Idealpersönlichkeit war. Erfüllt sich aber das Ganze der Menschheit mehr und mehr mit dem göttlichen heiligen Geiste, indem die untergeordneten Gesellschaftskreise in entsprechender Weise durchgebildet werden, so erhebt es sich zu einem ethischen Gesamtorganismus, und es besteht sonach, wie jede beseelte Gesellschaft, aus einer Mannigfaltigkeit relativ selbständiger Teile, die nicht in der Form eines Aggregats neben einander sich befinden, sondern zu einer höheren Einheit zusammengefaßt sind, und folglich ein System von Systemen bilden. Darin lebt trotz der vielen Teilganzen und Glieder doch Ein Geist, und wenn das eine leidet, so werden die übrigen in Mitleidenschaft gezogen, da das Gedeihen des Ganzen in noch viel höherem Maße, als bei natürlichen Organismen, von dem guten Zustande der einzelnen Teile abhängt. Da nun ein jeder für ein bestimmtes Teilganze und eine bestimmte Stelle in demselben vermöge seiner Individualität am besten befähigt ist, so muß er in dieser einen göttlichen Ruf, der an ihn ergeht, erkennen, und indem er einer solchen Berufung getreulich nachfolgt, darf er sich der Idee des allgemeinen Priestertums gemäß in seinem besonderen Berufe als Repräsentanten der unsichtbaren Kirche ansehen, die allmählich sich verwirklicht, und als betraut mit einer kirchlichen Mission in der Richtung, die ihm sein Beruf anweist. Daraus folgt natürlich, die Kirche darf nicht etwa bloß Geistliche als geschickt zur Ausübung einer solchen Mission ansehen, z. B. auf dem Gebiet der Erziehungsschule. Die Kirche darf sich auch, obwohl sie als eine Vereinigung

der Menschen in der Gesinnung immer notwendig transcendental bleibt, nicht etwa von den Geschäften des Lebens zurückziehen oder auf bestimmte Teile des Kultursystems beschränken. Sie muß vielmehr alle Thätigkeiten aller Systeme bis zu den Rechts- und Verwaltungsgeschäften, bis zu den Erwerbs- und Industriezweigen herab umfassen; denn sie müssen sämtlich im Geiste der beseelten Gesellschaft betrieben werden. Selbst die pflichtgetreue Hingebung an diejenigen Geschäfte des bürgerlichen Lebens, durch welche notwendige menschliche Bedürfnisse des äußeren Lebens befriedigt werden, muß von religiösem Geiste durchdrungen und dadurch geweiht sein, und so weit dehnt der Reiseprediger der Rauhen Alp, Werner in Reutlingen, den Begriff der Kirche in seiner praktischen Seelsorge wirklich aus. In solcher Ausdehnung suchte schon der mittelalterliche Katholizismus durch das kanonische Recht das Leben mit christlichem Geiste zu erfüllen, was freilich mißlang; denn es trat eine Verweltlichung der Kirche, also eine Verunreinigung ihres idealen Gehaltes ein. Aber das Ziel darf deshalb nicht aufgegeben werden, wie es durch die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche geschieht. Durch die Trennung mag immerhin mancher gordische Knoten zerhauen sein, dessen Lösung uns aufgegeben ist. Die Trennung selbst ist aber ein Akt der Verzweiflung und ein Unglück in ethischer und gesellschaftlicher Hinsicht; denn sie bedeutet Loslösung vom ethisch religiösen Geiste, wenn sie sich nicht selbst widerspricht. In einem andern als kirchlichen Sinne darf nichts auf dem Boden des Staates oder irgend eines andern Gesellschaftskreises unternommen und ausgeführt werden. Es dürfen hier nicht Grundsätze gelten, nicht Mittel zur Anwendung kommen, die innerhalb der Kirche unmöglich sind. Soll jedoch in einem größeren Gesellschaftskreise etwas vollständig gelingen, so müssen immer die besten und ausgezeichnetsten Männer, welche aktiv in die Gesellschaft eingreifen, in den leitenden Grundüberzeugungen übereinstimmen. Die Gesellschaft mag wohl zuweilen, hat man mit Recht gesagt, eines Märtyrers bedürfen, der in Widerspruch tritt zu den herrschenden Überzeugungen selbst der trefflichsten Männer, und durch seine Gedanken und Thaten die Geister in Bewegung setzt. Aber dauernde Reformen können nur durch das Zusammen-

stimmen und Zusammenwirken der vorzüglichsten und thatkräftigsten Geister in ihrem Streben nach dem Wahren, Guten und Zweckmäßigen herbeigeführt werden. Von ihnen allein kann auch nur eine erfolgreiche Wirkung auf die Umbildung des Gedankenkreises der Massen, die emporgehoben werden müssen, ausgehen. Einheitlichkeit des Strebens ist überhaupt bei den Leitern der umfassendsten, wie der untergeordnetsten Lebenskreise die Grundvoraussetzung alles gesellschaftlichen Wirkens, Einheitlichkeit in den moralischen und religiösen Überzeugungen aber die Grundvoraussetzung alles Wirkens in der Mitte der beseelten Gesellschaft, z. B. schon in der Familie. Auf dem Boden eines größeren Gesellschaftskreises, wie es ein Staat ist, können wohl in sich abgeschlossene kleinere Kreise stehen, die in den sittlichreligiösen Geist des allgemeinen Gesellschaftskreises nicht einstimmen, oder sich wenigstens durch die Formen, in denen er sich ausspricht, abgestoßen fühlen. Dann muß auch die gesellschaftliche Thätigkeit derer, die solchen kleineren Kreisen angehören, auf diese selbst beschränkt bleiben, innerhalb derselben jedoch, wie in ihren Privatangelegenheiten sich frei bewegen können. So wurde die Toleranz schon in der freien holländischen Republik zur Zeit Spinozas aufgefaßt. Ein Übergreifen aus der Mitte der kleineren, auf eigentümlichen sittlich-religiösen Grundlagen ruhenden Kreise in die gesellschaftliche Thätigkeit des weiteren Gesellschaftskreises, z. B. auf dem Gebiete des Rechts, der Verwaltung, war nicht gestattet, und darin gab sich nicht etwa ein Mangel an Toleranz kund, sondern das vernünftige Streben, von der allgemeinen gesellschaftlichen Thätigkeit, die eine einheitliche sein muß, Störungen abzuwehren. Die Intoleranz beginnt erst da, wo in sich abgeschlossene Kreise in ihrer Mitte keine freie Bewegung für ihre gesellschaftliche Thätigkeit genießen, und vielleicht sogar die Privatthätigkeit der Mitglieder gehindert ist, oder wenn die sittlich-religiösen Überzeugungen der engern und der weitern Gesellschaftskreise in allen wesentlichen Grundzügen, die für das gesellschaftliche Zusammenwirken erforderlich sind, übereinstimmen, und den engern Kreisen dennoch die Verschmelzung mit den weitern Kreisen versagt wird. Das Letztere kann selbst durch die an sich berechtigte Vorsicht, daß nicht die Aufnahme neuer Kräfte für eine

wohlgeordnete gesellschaftliche Thätigkeit Mißverhältnisse verursache, nicht gerechtfertigt werden, zumal darüber auch die Vermehrung der zur Verschmelzung geeigneten Kräfte und die daraus hervorgehende Verstärkung der gesellschaftlichen Thätigkeit versäumt wird. Wird aber eine engere Gemeinschaft im Widerspruch mit dem wirklich vorhandenen Geiste der Gemeinschaft hergestellt, so können Konflikte nicht ausbleiben. Leibniz und Lessing suchten nur die Verschmelzung dadurch zu erleichtern, daß sie für den sittlich religiösen Geist, der in einer beseelten Gesellschaft herrschen muß, das allgemein gültige Ideal des allgemeinen Menschentums und der allgemeinen Vernunftreligion [1]) ausbildeten, und dieses führt auch erst dann zu Irrtümern, wenn das Individuelle als davon ablösbar betrachtet oder wenn es ignoriert und zurückgedrängt wird.

Wir kennen jetzt die sogenannte reine Ethik vollständig, d. i. wir wissen, was für einen Inhalt die ethische Beurteilung hat. Wir wissen also, was löblich und schädlich, würdig und unwürdig ist auf dem Gebiete des Wollens, wir wissen, was geschehen soll auf dem Gebiete des Einzelwollens, wie des gesellschaftlichen Wollens. Dieser Inhalt der Beurteilung ist in einer Reihe von Musterbildern enthalten, welche die absoluten Zielpunkte für alles Wollen und Handeln und die Prinzipien der Ethik sind. Bei ihrer Aufstellung haben wir auf die wirklichen Lebensverhältnisse keine Rücksicht genommen; denn dadurch wäre der Inhalt und die Beurteilung der rein formalen Willensverhältnisse verunreinigt worden. Nur beispielsweise haben wir zur Vergleichung auf die wirklichen Lebensverhältnisse hingewiesen, um die Klarheit und den psychischen Eindruck zu erhöhen. Jetzt aber, nachdem die Prinzipien feststehen, müssen wir auf die wirklichen Lebensverhältnisse selbst eingehen, um sie vom Standpunkte der Ideen aus aufzufassen und zu zeigen, wie sie nach den Ideen zu gestalten sind. Das ist die Aufgabe der angewandten Ethik. Sie gehört jedoch nur in ihren ersten Anfängen zu den Umrissen der allgemeinen Ethik.

[1]) T. Ziller, „Allgemeine Pädagogik", 2. Aufl. § 10.

3. Teil.

Einleitung in die angewandte Ethik.

§ 22.

Übergang zur angewandten Ethik.

Die angewandte Ethik reicht bis zu den Eingängen in die verschiedenen Zweige der angewandten ethischen Wissenschaften, wenn sie vollständig ausgeführt ist. So weit läßt sie sich aber erst ausdehnen, werden wir sehen, in Anschluß an eine andere Wissenschaft, die Psychologie, welche die Lebensverhältnisse zunächst rein theoretisch nach ihrer natürlichen Beschaffenheit und der Notwendigkeit ihres Daseins und Werdens aufzufassen hat, und die Psychologie selbst zerfällt wieder in eine Psychologie des Einzelnen und in eine Psychologie der Gesellschaft, von denen jene zu den Einzelideen, diese zu den gesellschaftlichen Ideen in der nächsten Beziehung steht. Da wir nun die Psychologie innerhalb der Ethik nicht voraussetzen dürfen, so können wir nur eine Einleitung in die angewandte Ethik gewinnen.

Es giebt indes eine Stimmung des Gemüts, welche sich auf die Betrachtung, Behandlung und Gestaltung der wirklichen Lebensverhältnisse überhaupt nicht einlassen möchte. Es ist die mystische Stimmung, aber nicht die theoretisch-mystische, welche schon seit Philo und den Neuplatonikern und in der neueren Philosophie schon seit Cartesius alle Erkenntnis von der Gotteserkenntnis herzuleiten sucht, statt diese auf der weltlichen Erkenntnis aufzubauen. Im Übergang zur angewandten Ethik handelt es sich nur um die praktisch-mystische Stimmung, bei der die theoretische Mystik nicht unmittelbar in Betracht kommt. Sie kann jedoch mit derselben

verbunden sein. Die praktische Mystik mag sich, wie gesagt, auf die Betrachtung und Behandlung der wirklichen Lebensverhältnisse nicht einlassen, sondern will bloß in der idealen Gedankensphäre, die ihr vorschwebt, verweilen, indem sie so denkt, wie es z. B. der Philosoph Krause in den Worten aussprach: ich kenne die Welt, wie sie sein sollte, und es lohnt sich wenig der Mühe, sie zu finden, wie sie ist. Hingegeben zu sein bloß an das Anschauen des absolut Vortrefflichen, das scheint ihr ein seliges Leben schon im Diesseits, besonders wenn das Vortreffliche vereinigt und verwirklicht gedacht wird in einer göttlichen Person, in die sie sich ganz versenkt. Um anderes Wirkliche mag sie sich nicht kümmern, und das begreift sich. Hier herrscht ja so wenig Übereinstimmung, da giebt es so viel Wechsel, in unserem eigenen Herzen und in den äußeren Lebensverhältnissen kommt so viel Verwickelung, Widerstreit und Verwirrung, so viel Unschönes und Unerfreuliches vor. Wie weit steht das doch ab von dem Beständigen, Unwandelbaren, Ewigen, das in dem Inhalt der idealen Beurteilung niedergelegt ist und in reiner, ungetrübter Schönheit und Herrlichkeit da steht. In dieser Gedankenwelt kommen wohl auch Konflikte vor, wie wir gesehen haben, aber es sind nur scheinbare und sie sind leicht zu schlichten, während die Dinge in der Wirklichkeit sich nach dem Dichterwort weit mehr an einander stoßen. Die Verhältnisse der Wirklichkeit müssen allerdings nicht gerade so, wie sie sind, bleiben, gerade weil sie veränderlich sind. Aber es sind auch nicht bloße Schattenbilder, sie leisten immer ein gewisses Maß von Widerstand, und man muß sich deshalb mit ihnen in einen Kampf einlassen, um sie umzubilden. Die praktisch-mystische Geistesrichtung will sich jedoch auf einen solchen Kampf, auf eine solche Umbildung nicht einlassen. Die Umbildung schreitet auch ganz gewöhnlich so langsam fort, sie mißlingt so häufig und, so weit sie wirklich gelingt, ist sie mit so viel Widerwärtigem verbunden, das man am liebsten vermeidet. Am wünschenswertesten scheint die Weltflucht (die fuga mundi.) Man beteiligt sich dann gar nicht mehr an den Welthändeln, man wendet den Blick völlig ab von der gemeinen Wirklichkeit, die man wegen ihres Mangels an idealem Gehalt so oft verachten muß, man zieht sich wenigstens zurück von der Not

und Sorge des gesellschaftlichen und Staats-Lebens, man flieht selbst das Familien- und eheliche Leben. Man trägt das Leben höchstens als eine Last, so lange es notwendig ist, so lange die Seele eingeschlossen ist in dem Kerker des Leibes; denn so faßte man schon im Altertum, so faßte selbst Plato wenigstens seiner δόξα nach das irdische Leben auf, d. i. es wurde als ein Hindernis für Erkenntnis und Sittlichkeit gedacht statt als eine Vorstufe und Vorbereitung zu einem höheren geistigen und sittlichen Dasein nach christlicher Weltanschauung. Am liebsten wirft man bei einer solchen Gemütsstimmung die Last des Lebens ganz ab, um im Jenseits, wie man hofft, sich ganz ungestört versenken zu können in die reine Schönheit des Unwandelbaren. Das ist, wie man sieht, die mönchisch-asketische, beschauliche Geistesrichtung nach ihrer edlen Seite, und wenn man sie streng durchführt, so beschränkt man zunächst das Wollen und Handeln mehr und mehr, und gelangt zuletzt zu einem völligen Quietismus, d. i. zu einem Aufgeben alles Wollens und Handelns, auf dem doch aller ethische Wert beruht. Zu ihm gelangte schon der Eudämonismus im Geiste Epikurs um des Lebensgenusses willen in so weit, daß man sich vom öffentlichen Leben zurückzog und auf sein Privatleben beschränkte. In viel allgemeinerer Weise gelangte dahin die an sich sittlich ernste Mystik der Neuplatoniker, die sich in das Eine, völlig Unbestimmte, aber zugleich über alles Gute und Vernünftige hinaus Liegende versenkten, das für Gott gehalten wurde, und die unter Verzichtleistung auf alles Denken und Wollen eine geheimnisvolle, mystische Vereinigung, eine unio mystica, mit jenem Einen und Unbestimmten erwarteten. Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, ließ sich dazu noch besonders durch den Gedanken verleiten, die Seele sei überhaupt von Gott abgefallen und dadurch in Unseligkeit geraten, durch die Vereinigung mit Gott kehrte sie aber zu ihrer ursprünglichen Seligkeit zurück; denn man hatte damals noch nicht die psychologische Einsicht, daß Gutes und Böses nicht ein ursprünglicher Zustand der Seele und auch nicht ein Verhältnis der Seele überhaupt ist, sondern ein Geisteszustand, der sich in der einzelnen Menschenseele ausbildet. In ähnlicher Weise hatte sich schon einer der Vorläufer des Neuplatonismus zu Christi Zeit, Philo, durch einen früher

erwähnten Gedanken zu der mystischen Vorstellungsweise verleiten lassen. Es ist derselbe Philo, dessen grundfalsche theoretische Logoslehre der Verfasser des Johannisevangeliums zu Anfang desselben in die wahrhaft ethisch-christliche Auffassung umgesetzt zu haben scheint. Nach ihm ist die Welt als die Materie das Böse, und das wahrhaft Seiende, welches der Welt zu Grunde liegt und mit Gott identifiziert wurde, ist das Gute, ja das Übergute. Die Versenkung in jenes Seiende schien daher Hingebung an das Gute, also Sittlichkeit zu sein. Auch die Stoiker wurden durch die schrecklichen Zeiten der Verderbnis unter den römischen Kaisern zur Weltflucht und zum Streben nach der unmittelbaren Verbindung mit Gott, also zum praktischen Mystizismus hingetrieben, und die mittelalterlichen Mystiker hielten wenigstens in so weit an der Weltflucht fest, daß sie die Arbeit für die Gesellschaft mieden, wenn sie auch im übrigen die Arbeit forderten und pflegten. Eine der größten Verzerrungen des theoretisch-praktischen Mystizismus, die sich jedoch mit seinen früheren Formen berührt und mit andern uns schon bekannten falschen Vorstellungsweisen vermischt hat, ist in der neueren Zeit im Pessimismus Schopenhauers hervorgetreten. Das principium individuationis, d. i. der Wille, als Einzelner da zu sein, und der darauf beruhende Abfall von dem metaphysischen Absolut-Einen ist danach unser Grundirrtum, der prinzipielle Fehltritt und Irrweg, der nichts als Leiden erzeugt und zugleich zur Quelle alles Bösen wird. Denn das Eine ist ein absolut, d. i. ohne Ursache Werdendes, ein Streben, ein Wille, und zwar ein Allgemeinwille, der in seinem Streben sich befriedigt, dagegen der Abfall von ihm, die Entwickelung zu einem Einzelwesen, der Egoismus, daß man sich selbst und sein Leben bejaht, ist gehemmtes Wollen, d. i. Leiden, und das ist auch das Schlechte, das Böse, das Nichtseinsollende. Jener Grundirrtum, daß man ein Einzelner sein will, meint nun Schopenhauer, muß durchaus wieder gut gemacht werden, damit die qualvolle Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit unseres Daseins aufhöre, und das kann nur geschehen durch Verneinung des Individualwillens. Man verneint nun schon den eigenen Willen nach Schopenhauer, indem man ihn durch Gerechtigkeit und Mitleid beschränkt, wie wir früher gesehen haben. Aber das genügt noch nicht, und

auf der höchsten Stufe zündet sich das eine und einzige Ding an sich, der reale Allgemeinwille, der an sich ein blinder, unbewußter Wille ist, im erwachenden Intellekt ein Licht an, wie Schopenhauer sagt: mit dessen Hilfe erkennt er seinen Irrtum, der in der Bejahung zum Leben, in dem Willen, ein Einzelner zu sein, besteht, vollständig. Er sieht auch ein, daß Ruhe, Harmonie, Friede nur durch die volle Entsagung in Bezug auf alles Wollen und Streben, also im Quietismus zu erlangen ist, und mit dem Einzelwillen muß dann alles Leiden und alles Böse verschwinden. So kommt aber Schopenhauer nicht bloß zum beschaulichen Leben der Askese, die wenigstens in der idealen Gedankensphäre verweilt — Schopenhauer kennt ja gar nicht das absolute Vortreffliche, er kennt keine ideale Weltauffassung, wenn er auch weiß, wie er selbst einmal sagt, daß ein würdiges, gehaltvolles Leben nicht im bloßen Geborenwerden, Altwerden, Kindererzeugen, Krankwerden und Sterben bestehen kann, — die vollständige Verneinung des eigenen Willens führt bei ihm zum Übergang in das reine Nichts, das baar ist alles Denkens und Wollens, oder, was dasselbe bedeutet, wenn man einer indischen Vorstellungsweise folgt und sie von ihrer mythologischen Einkleidung befreit, jene Verneinung verheißt Nirwana, wie Schopenhauer selbst sich ausdrückt. Es ist das offenbar auch Weltverachtung und Weltflucht, bei der jedoch nicht die Begeisterung für das absolut Vortreffliche das treibende Motiv ist, wie bei der praktischen Mystik, sondern theoretische Irrtümer in ethische Wahrheiten umgesetzt werden sollen. Denn die Menschheit ist nicht ursprünglich eines, geschweige ein Allgemeines, ein ursachlos Werdendes und ein bewußtloser Trieb, und geht nicht dann erst in Viele über, geschweige durch den absichtlichen Willen, als Einzelner da zu sein. Sie besteht vielmehr ursprünglich aus Vielen. Die Vielheit ist jedoch an sich kein nichtswürdiges Dasein. Der Einzelne kann schon als solcher einen absoluten Wert erlangen, und durch die Verschmelzung mit andern zu einer Einheit kann er nur mehr Wert erlangen, wenn sie aus sittlichen Motiven erfolgt, woran es bei Schopenhauer fehlt. Durch das Verzichtleisten auf das Wollen erlangt man aber sicherlich keinen Wert, und ebenso wenig ist das Böse bloß ein Mangel oder eine Schranke, wie wir längst wissen, das Unbewußte ist auch

nicht die Quelle des Bewußten, der bewußtlose Trieb nicht die Wurzel des Willens, wie die Psychologie weiß. Alles Sichabwenden vom wirklichen Leben ist aber auf ethischem Standpunkte verwerflich. Musterbild und Nachbild, Vorbild und Abbild sind ja Wechselbegriffe, d. i. sie stehen in solcher Beziehung zu einander, wenn der eine von ihnen gesetzt ist, so ist es auch der andere. Sind also die Musterbilder in gültiger Weise aufgestellt, so müssen ihnen auch Nachbilder entsprechen. Ohne diese hat der Begriff des Musterbildes keine Bedeutung, wie ein Berg ohne ein Thal, ein Kind ohne einen Vater keine Bedeutung hat. Die Forderung von Nachbildern ist folglich vollkommen berechtigt. Da nun die Musterbilder dem Wollen und Handeln gelten, so ist dieses nach ihnen zu gestalten, in den Verhältnissen der Wirklichkeit muß bei den Einzelnen, wie bei den Gesellschaftskreisen das Ideale sich wiederspiegeln. Die wirklichen Lebensverhältnisse dürfen folglich sich nicht selbst überlassen bleiben, sie dürfen nicht bloß nach ihrer gesetzlichen Regelmäßigkeit und natürlichen Notwendigkeit betrachtet werden, und man darf sich nicht schon zufrieden geben, wenn man einsieht, daß sie nur diese in sich darstellen ohne den Wiederschein des Idealen. Dazu verleitet wohl die rein theoretische Betrachtungsweise des Lebens, diese ist aber nicht die ethische. So glaubten sich die Stoiker, wie die mittelalterlichen Mystiker, in völliger Gemütsruhe, die jene Ataraxie, diese Gelassenheit nannten, willenlos in ihr Schicksal ergeben zu dürfen. Sie betrachteten es als ein gegebenes, und glaubten nur nötig zu haben, es zu erkennen, um sich ihm zu unterwerfen, statt sich ihr Schicksal nach idealen Gesichtspunkten durch ihren eigenen Willen unter göttlichem Beistand zu gestalten und den Erfolg Gott anheimzustellen. Zu demselben Resultate, wie von dem Wechselverhältnis des Vorbildes und Abbildes aus, gelangt man auch, indem man eine andere Ausdrucksweise anwendet, vom Begriffe des Prinzips aus, das ja nicht bloß für sich gültig sein muß, aus dem sich vielmehr auch anderes Gültige muß ableiten lassen. Auf den theoretischen Gebieten müssen sich aus den Prinzipien Folgerungen zur Erklärung der konkreten Erscheinungen ergeben. Auf dem praktischen Gebiete, wo die Prinzipien die Ideen sind, müssen aus ihnen Weisungen und Forderungen

für das Wollen und Handeln, Regeln und Gesetze für das Leben, nämlich Idealgesetze im Unterschied von Naturgesetzen, abgeleitet werden. Nach ihnen müssen Zwecke und Zielpunkte aufgestellt, und sie selbst müssen als Zielpunkte aufgestellt werden, die zu realisieren sind. Sie müssen als Maßstäbe der Vergleichung für Wirkliches, wie für Gedachtes, z. B. für Poetisches, dienen. Nur so erweisen sie sich wirklich als Prinzipien. Überdies macht es die Idee der inneren Freiheit noch ausdrücklich zur Pflicht, daß man sich in seinem Wollen und Handeln nach den prinzipiellen Musterbildern richte, und die Schwierigkeiten, Unannehmlichkeiten, Widerwärtigkeiten, mit denen der thatsächliche Gehorsam gegen die Musterbilder und die Nachbildung der Musterbilder verknüpft sein mag, können daran nichts ändern. Unser Wille soll trotz allem das Nachbild zu stande bringen, und es ist nur ein Zeichen der Unfreiheit und Gesinnungslosigkeit, welche zur Charakterlosigkeit hinführt, wenn man beim Thun und Handeln die zuvor gebilligten Grundsätze, in der Praxis des Lebens die dafür ausgebildete Theorie und Wissenschaft vergißt und ignoriert. Man darf sich auch nicht aus theoretischer Unkenntnis der Illusion hingeben, das Ideale sei schon an sich in einem gewissen Maße wirklich, es verhalte sich zur vollen Wirklichkeit so, wie man oft annimmt, daß sich das Mögliche zum Wirklichen verhalten soll. Das Mögliche soll demnach nicht ein bloßes Gedankenbild des Denkenden sein, sondern ein sogenanntes reales Mögliche, und es soll ganz von selbst in das Wirkliche überführen. So soll nun auch nach falschen Theorien das wirkliche Wollen und Handeln aus dem Idealen hervorgehen. Die Idee soll das Wirkliche schon in sich tragen und aus sich entlassen, oder sie soll ganz von selbst in die Realität übergehen und sich in wirkliches Wollen und Handeln, das ihr entspricht, verwandeln. In Wahrheit mag das vorhandene Wirkliche dem Idealen noch so nahe stehen und dasselbe noch so sehr wiederspiegeln. Diese Lage ist nicht durch die Regsamkeit der Idee geschaffen worden. Das Absolute realisiert sich nicht selbst, indem es machtvoll zur Wirklichkeit hindrängt. Es strömt nicht von selbst in die wirklichen Personen, in ihr Wollen und Handeln ein. Es giebt namentlich auch keine allgemeine, unpersönliche Vernunft, die

vermittelst der Einzelnen auf die Natur handelt, wie sich Fichte vorstellte. Das war nur der Keim zur Schleiermacher'schen Ethik, in der die Einzelnen zu Werkzeugen der allgemeinen Vernunft herabsinken und das Werk der Vernunft nicht durch die eigene Aktivität der Einzelnen zu stande kommt, und das führte weiter zu dem Hegel'schen Gedanken, das Vernünftige sei stets so weit wirklich, als sich das Absolute schon verwirklicht habe, und in so weit sei folglich auch umgekehrt das Wirkliche vernünftig, wie häßlich es immerhin an sich sein mochte und wie deutlich es nach absolutem Maße sein mußte, daß es Besseres, Würdigeres, Vernünftigeres gebe. Solche Vorstellungsweisen bewirken schon, wie wir in der Einleitung nachgewiesen haben, daß die Ethik ihren vorbildlichen Charakter verliert und sich in eine das wirkliche Geschehen beschreibende Wissenschaft verwandelt. „So beschrieb auch Hegels Ethik unter dem Namen der Rechtsphilosophie in aufsteigender Folge die verschiedenen Verwirklichungsweisen des Guten und Schlechten in der Einzel- und gesellschaftlichen Persönlichkeit vom Eigentum an bis hinauf zum Staat, wobei dann auch die Schuld und das Unrecht berücksichtigt wurden." Worauf es uns aber hier ankommt, ist dies: jene Vorstellungsweisen schwächen den Ernst der Aufgabe ab, die uns dem Idealen gegenüber gestellt ist, und dasselbe tritt ein, wenn das Wirkliche umgekehrt so gedacht wird, als ob es ganz von selbst in einer Tendenz zum Idealen hin begriffen sei. Das Wirkliche hat in Wahrheit nicht schon von selbst einen Zug zu dem Idealen hin. Das natürliche Leben als solches kommt nicht dem Idealen entgegen, was schon die biblische Psychologie mit Recht so stark betont. Die Ideen sind also nicht irgendwie in dem natürlichen Zustand des Geistes vorbereitet. Sie sind nicht von selbst darin wirklich, wie sie überhaupt nicht von selbst wirken. Sie liegen nicht schon in dem Willen des Menschen, bevor er sie sich zum Bewußtsein gebracht hat. Es sind vielmehr machtlose Gedankenbilder, die außer im Bewußtsein der Einzelnen und der Gesellschaftskreise gar nicht vorhanden sind. Wenn diese sich nicht absichtlich auf die Ideen richten, so sind die Ideen auch nicht da, geschweige daß sie wirkliche Kräfte wären. Schon Plato hat es in aller Bestimmtheit ausgesprochen, daß die Ideen

an sich nicht reale Kräfte und wirkende Ursachen sind. Sie sind auch selbst der Möglichkeit nach nicht schon da, bevor sie von dem Vernunftwesen gedacht und zu Zielpunkten für ihr Streben genommen werden, und sie üben also nicht schon als ein bloß Mögliches einen Einfluß auf die Willen, der dem Bewußtsein der Willen selbst fremd bleibt. Vielmehr kommt es gerade deshalb so sehr auf unsere Thätigkeit an, weil das Ideale einerseits nicht von selbst vorhanden ist und andererseits das Wirkliche und Natürliche an sich ohne eine Spur von praktischer Vernunft und ohne allen inneren Trieb dahin ist. Es hat sein eigentümliches, selbständiges Dasein mit seinen besondern Kräften, und es entwickelt sich, wenn es sich selbst überlassen bleibt, völlig nach den Gesetzen seiner Natur mit innerer Notwendigkeit. Schon Plato weiß, daß selbst der Staat ursprünglich ein reines Naturprodukt ist, und die Menschen viel früher durch ihre Bedürfnisse genötigt werden, sich zu vereinigen, ehe sie an sittliche Aufgaben des Staates denken, ehe sie sich sittliche Zwecke setzen. Mit der idealen Gedankenwelt hängt das natürliche Streben und Geschehen an sich gar nicht zusammen. Es führt nicht von selbst zu ihr hin, und zwar ebenso wenig, wie das Ideale zu ihm hinführt. Indes an sich widerstreitet es dem Idealen auch nicht. So lange nicht Willen ausgebildet sind, die ihr ausdrücklich opponieren, oder wenigstens Neigungen, Lebensgewohnheiten und Begierden, die dahin inklinieren, so lange sind die natürlichen Geisteszustände dem Idealen nicht entgegen und widerstreben seiner Realisation nicht. Sie stehen dazu in einem disparaten Verhältnis, und gerade deshalb sind sie fähig, das Ideale in sich aufzunehmen, gerade deshalb können sie nach dem Idealen gestaltet werden und das ist um so eher möglich, da sie, wie schon früher bemerkt, nicht starr, sondern veränderlich und für Einwirkungen nachgiebig sind. Nur müssen dafür die Willen thätig werden. Es muß in ihnen das Bewußtsein der Ideen lebendig werden, sie müssen das Ideale ergreifen und festhalten, sie müssen überlegen und thun, was ihm gemäß ist. Die Willen müssen also sich und ihre Kräfte in den Dienst des Idealen stellen, sie müssen es sich zur ernsten Aufgabe machen, an der Verwirklichung des Idealen zu arbeiten. Sie

müssen sich deshalb bemühen, die Kräfte und Bedingungen des natürlichen Geschehens und die Notwendigkeit, die darin liegt, dem was geschehen soll, anzupassen, und das Ideale so einzuführen in das Gegebene. Dann wird auch das Ideale sich wiederspiegeln im Wirklichen und es wird mehr und mehr zu einer wirklichen Kraft in den Einzelnen, wie in den Gesellschaftskreisen werden. Es muß also offenbar zuvor in uns eine ähnliche Regsamkeit kommen, wie sie im Künstler lebt. Er wartet auch nicht darauf, daß Erz und Stein sich von selbst in seine Ideale verwandeln oder umgekehrt diese sich in Erz und Stein umsetzen. Er richtet vielmehr seine Gedanken und seinen Willen darauf, wie er seine idealen Gedanken der Natur des Materials und den darin waltenden Gesetzen anpasse, damit sie zuletzt aus dem Material hervorleuchten, nachdem seine angestrengte Arbeit vollendet ist, und die angewandte Sittenlehre ist in der That auch eine Kunstlehre, wie das Sittliche selbst ästhetischer Art ist. Sie ist darum gleichfalls eine Kunstlehre, weil sie zeigt, wie in das Natürliche, das seine eigenen Gesetze in sich trägt, dem aber das Ideale an sich fremd ist, dieses dennoch durch die Willensthätigkeit der Vernunftwesen hineingebildet werden kann. Fehlt es aber an den Willen, die eine solche Thätigkeit unter Aufbietung aller ihrer Kraft entfalten, so bleibt das Vernünftige, auch wenn es noch gedacht wird, doch verlassen stehen, und vielleicht das Wichtigste und Notwendigste bleibt unbeachtet oder gerät gänzlich in Vergessenheit, weil sich niemand darum bekümmert und ernstlich dafür bemüht. Die Roheit und Barbarei der natürlichen Zustände dauert dann fort und es kann dahin kommen, daß sich in ihnen zuletzt sogar ein Widerstreben gegen das Vernünftige festsetzt. Im Gegensatze dazu hat die Theorie der angewandten Ethik vor allem auf dem weiten Gebiete derselben übersichtliche Formalbegriffe für das Wirkliche, so weit es eine ideale Bedeutung hat, auszubilden, und sie machen es möglich, daß sich das Wirkliche leichter im Verhältnis zu den Ideen auffassen läßt. Sie leisten das namentlich dadurch, daß das, was bisher isoliert gedacht wurde, zusammengefaßt wird. Um ihre Ausbildung haben sich zuerst die Stoiker bemüht, denen in dieser Beziehung ein späterer Akademiker skeptischer Richtung, Carneadas,

nachfolgte, und die Formalbegriffe können dem sittlichen Streben zu Anhaltpunkten dienen, sie können ihm Leitsterne werden bei der Behandlung und Gestaltung des Wirklichen.

§ 23.

Tugend und Sittlichkeit.

In der reinen Ethik sind die Einzelnen immer nur so beurteilt worden, daß einzelne Willen, einzelne Willensregungen von ihnen oder mehrere in Verbindung nur für einen einzelnen idealen Zweck in Betracht gezogen wurden. Bei den Einzelideen wurden also nicht mehrere Willen mit einander verschmolzen gedacht in der Einheit der Person. Die Person wurde zwar als Vollkommenheit anerkannt, aber im übrigen wurden die Willen nur als einzelne ins Auge gefaßt, obgleich die Wirklichkeit ihre Verschmelzung zeigt und ihre Isoliertheit nur auf dem Boden einer solchen Verschmelzung vorkommt. Denn das Innere der Einzelnen ist schon längst mannigfach verschmolzen und die Einzelnen sind auch schon längst mit andern verschmolzen in den Einheiten der Familie und vieler ähnlicher Kreise, ehe sie sich das zum Bewußtsein bringen, und ihre Willen müssen aus der Verschmelzung erst abgelöst werden, wenn sie als einzelne in bestimmten Beziehungen in Betracht kommen sollen. Bei den gesellschaftlichen Ideen sind die Willen zwar als vereinigt zu einem erweiterten Vernunftwesen betrachtet worden aber immer nur für einen bestimmten Zweck, obgleich dieselbe Gemeinschaft, dieselbe Gesamtpersönlichkeit die verschiedensten Zwecke gleichzeitig haben kann. Diese Abstraktionen von den allerwesentlichsten Zügen der Wirklichkeit haben wir früher nur bei einzelnen Fragen um der größeren Klarheit und der größeren psychischen Wirkung willen fallen lassen. Um aber das wirkliche Leben im Verhältnis zu den Ideen übersichtlicher auffassen zu können, müssen wir die Abstraktionen jetzt, so notwendig sie bei dem Einzelnen[1]) und in ähnlicher Weise bei der Gesellschaft für die reine Ethik waren, ganz allgemein fallen lassen, indem wir der Wirklichkeit näher treten. Es sind also zunächst nicht mehr einzelne zerstreute,

[1]) § 5.

unzusammenhängende Willensregungen darauf hin zu betrachten, daß sie entweder in den Dienst einer Idee treten oder von ihr abweichen. Wir denken vielmehr das gesamte Wollen eines Vernunftwesens in der Einheit der Person verschmolzen und ziehen folglich das persönliche Wollen, vermöge dessen ein jeder sich selbst und anderen in allen seinen Äußerungen als einer und derselbe erscheint, nach seiner Würde oder Unwürde in Betracht. Wir denken es aber auch nicht bloß im Verhältnis zu einer einzelnen Idee, sondern im Verhältnis zu allen Ideen, wir überlegen also das gesamte Wollen einer Person nach seiner Angemessenheit oder Unangemessenheit zur Gesamtheit der Ideen, und zwar denken wir es zuerst im Verhältnis seiner Angemessenheit. Wir denken überdies dieses Verhältnis nicht bloß als im einzelnen Moment vorhanden, sondern als ein in der Zeitreihe kontinuirliches, also als ein beharrliches. Dann findet eine beharrliche Übereinstimmung der Person mit der Gesamtheit der Ideen statt, und das ist Tugend, oder, was dasselbe bedeutet, Tugend ist der stetige Gehorsam der Person gegen die Gesamtheit der Ideen, die fortdauernde Angemessenheit der Person an die Gesamteinsicht. Gehorsam gegen die Ideen oder Angemessenheit an die Ideen ist aber innere Freiheit. Die Tugend ist folglich die Realisation der inneren Freiheit in der Person, wenn in deren Einsicht die Gesamtheit der Ideen aufgenommen ist, und da die Ideen auch in einem persönlichen Musterbild zusammengefaßt werden können, so ist Unterordnung einer Person unter ein persönliches Musterbild eine besondere Form der Tugend. Das Löbliche und Würdige ist hier immer das Prinzip der Person. Es ist das Gute im strengen Sinne des Wortes, während der einzelne ethische Willenszug nur als gut in einem allgemeinen Sinne gelten kann, und die Person selbst, die es als ihr Prinzip ansieht, ist dann gut im strengen Sinne des Wortes. In eminentem Sinne ist das Gute aber Prinzip bei der Person, die auch schon Person in eminentem Sinne ist, insofern es für sie ganz unmöglich ist, einem Motive zu folgen, das in der allgemeinen idealen Wahrheit nicht eingeschlossen wäre, und gerade deshalb, weil es für sie nicht irgend welche außerhalb der Einsicht liegende Motive giebt, wie bei dem Menschen, ist ihre

innere Freiheit, in deren Einsicht alle Ideen enthalten sind, zur Heiligkeit gesteigert. Person und innere Freiheit, beide in eminentem Sinne, sind auch die beiden Hauptseiten von der Eigenschaft Gottes, daß er absoluter Geist, ethisches Ideal ist, insofern ihm alle Prädikate, welche die reinste Würde ausdrücken, beigelegt werden. Diesen Begriff haben zuerst die Patristiker auf Grund dessen, was die Bibel von Gott lehrt, ausgebildet. Nachmals wurde er jedoch dadurch, daß man das Gute mit dem Seienden verwechselte und Gott als den Inbegriff aller positiven Merkmale bestimmte,[1]) verfälscht. Der Inhalt von der Idealeinsicht des heiligen Wesens ist auch weiterhin, wie wir wissen, durch zusammenfassende und der Zerlegung so sehr bedürfende religiöse Ausdrücke bezeichnet worden, so als Weisheit, d. i. als ideale Weisheit überhaupt im Unterschied von Allwissen, einem bloß quantitativ Großen, das also nur eine einzelne Seite von jener idealen Gesamtweisheit ist, ferner als Liebe, Gerechtigkeit, allgemeine Vernunft, *λόγος*. Aber trotzdem ist der christliche Gottesbegriff in Zeiten, wo die ganze Kirchenlehre in Eudämonismus versunken war, ein Korrektiv gegen dessen schlimmste Ausartungen gewesen, hat man mit Recht gesagt, und wenn er oder Christus den Inhalt unserer Einsicht bildet, so ist unsere Tugend Glaube im Sinne des Christentums.

In ähnlicher Weise, wie bei den Einzelnen, ist auch bei der Gesellschaft innerhalb der angewandten Ethik nicht bloß ein einzelner Zweck derselben im Verhältnis zu einer einzelnen Idee zu denken, sondern die Gesamtheit der einheitlich verbundenen gesellschaftlichen Zwecke in Angemessenheit zur Gesamtheit der gesellschaftlichen Ideen, und wenn dieses Verhältnis zugleich ein beharrlich fortdauerndes ist, so ist es die gesellschaftliche Tugend, von der schon Plato redete.

Die Tugend ist jedenfalls aus Stoff und Form zusammengesetzt. Den Stoff bildet einerseits der Wille und bilden andererseits die Ideen, in die der Wille Einsicht gewonnen, die er als das absolut Vorzügliche erkannt hat. Die Form der Tugend liegt einerseits in der Verbindung eines mehrfachen Wollens zur Ein-

[1]) § 6.

heit der Person, in der Zusammenfassung der Ideen zum Ganzen der Einsicht und in dem Verhältnis zwischen beiden, welches ein Verhältnis des Zusammenstimmens sein muß. Schon diese Vielfachheit von Stoff und Form macht die Tugend so schwer. Sie erschwert die Zusammenfassung. Diese gelingt viel besser mit Hilfe idealer Personenbilder, wie sie die Religion aufstellt. Nur kann dann leicht das Ganze nicht mit solcher Deutlichkeit gedacht werden, wie es notwendig ist, und an dieser Deutlichkeit fehlt es immer, wenn nicht das Einzelne durch die Ethik klar gemacht werden kann. Es können weiterhin moralische Fehler entstehen. Moralische Fehler können aber sowohl in Bezug auf den Stoff, wie in Bezug auf die Form der Tugend vorkommen. In Bezug auf den Stoff kann es an echtem Wollen fehlen, so wenn statt desselben ein bloß schwankendes, mattherziges Streben, ja die bloß launenhafte Anwandlung eines Strebens vorhanden ist, das im nächsten Augenblick ohne allen Grund aufgegeben wird und seine Richtung verändert oder wenigstens von Zeit zu Zeit aussetzt, also bloß intermittierend wirkt. Das Streben kann so wenig selbständig sein, es kann so sehr von dem Glauben an Autoritäten abhängen, daß man geneigt ist, es fast gar nicht mehr als eigenes Streben gelten zu lassen, obgleich der Seele nichts wahrhaft fremd bleibt, was aus ihr hervorgeht. Das Streben zieht auch seiner Natur nach an sich immer das Erstrebte seinem Gegenteile vor. Aber es kann auf einem so niederen Grade von Intensität und Wärme stehen, daß es sich gegen das, was es wirklich erstrebt, wie gleichgültig verhält. Durch Furcht und Feigheit kann es völlig zu Boden gedrückt werden, z. B. bei einem Gewirre von Meinungen und Ansichten, bei denen man sich einbildet, daß daraus Unheil, Verlegenheiten, Verwickelungen, Nachteile aller Art erwachsen möchten. Man besitzt dann nicht die Stärke des Willens, um solche Ansichten und Meinungen durch beharrlich fortgesetztes, konsequentes Denken zu überwinden. Man kommt über Bedenklichkeiten aller Art nicht hinaus. Man hat die bessere Einsicht und sieht die Übelstände, die Mißbräuche; aber man hat nicht den Mut, die Wahrheit zu sagen, oder man besitzt wohl Mut im Reden, aber Feigheit im Handeln oder wenigstens keine Konsequenz des Han-

delns. Man weiß recht wohl, was und wie es geschehen soll, man denkt sich Aufgaben, die gelöst werden sollten, man empfiehlt ihre Lösung, aber für sich selbst scheut man die Anstrengungen. Solchen Gegenteilen echten Wollens gegenüber begreift es sich, daß Fichte, als er seine Lehrthätigkeit in Jena begann, seine Zuhörer zu einer männlicheren Denkungsart, zu einem stärkeren Gefühl für Erhabenheit und Würde, zu einem feurigeren Eifer für die Erfüllung ihrer Bestimmung aufforderte. Hier steht in der That selbst der Eudämonismus höher. Er besitzt wirklich ein energisches Streben zum Wohlbefinden, und wenn er das Gute als ein Mittel und vielleicht, wie Aristoteles, als das beste Mittel dafür erkannt zu haben glaubt, so erstrebt er es auch in thatkräftiger Weise. Auch für Sokrates war es selbstverständlich, daß man das Gute will, nachdem man es erkannt hat. Darum war ihm die Tugend sogar bloß eine Wissenschaft, wie wir gezeigt haben, und der Sittliche will wirklich, was er eingesehen hat. Wie am echten Wollen, kann es ferner an der rechten Einsicht fehlen, und bei der theoretischen Mystik der Neuplatoniker, der sogenannten Theosophie, fehlte es an beiden. Sie schloß nicht bloß alle Welterkenntnis an die Gotteserkenntnis an, wie es die theoretische Mystik immer thut, sondern verzichtete auch auf alle denkende Erkenntnis, die immer zur Einsicht notwendig ist. Sie glaubte Gott und in Gott alles schauen, d. i. unmittelbar erkennen zu können, während das Denken eine mittelbare, eine durch Urteil und Schluß vermittelte Erkenntnis ist. Aber sie verzichtete zugleich auf alles Wollen, wie die praktische Mystik, also auch auf alles selbständige Streben, zum Schauen zu gelangen, obgleich sie auf dem Wege einer solchen besonderen Art von Religion das Glück suchte. Sie stellte das Glück Gott anheim, scheinbar in religiösem Gottvertrauen, das jedoch in Wahrheit niemals ohne ein entsprechendes Wollen ist, und sie erwartete demnach den Zustand des Schauens willenlos wie ein Geschenk von oben, nur daß sie auf den göttlichen Willen in der Form der Theurgie, z. B. durch Zauberei, zu wirken und ihn nach menschlicher Absicht zu lenken suchte. Konsequent kann eine solche Theorie nicht sein; daher kann sich in ihr auch positives Streben mit dem Aufgeben alles Strebens verbinden. In Bezug auf den

Stoff der Tugend fehlt es an der rechten Einsicht, die doch gleichmäßig nach allen Ideen bestimmt sein sollte, vor allem dann, wenn statt einer solchen Einsicht *eine bloße Stimmung des Gefühls* oder nur die eine oder die andere Idee, ja nur eine einzelne Seite und Richtung davon, wo nicht überhaupt eine allgemeine Roheit des Gemüts, also ein Geisteszustand ohne allen idealen, also ohne allen moralischen Gehalt, z. B. in der Form bloßer Meinungen und Ansichten, vorhanden ist. *In Bezug auf die Form der Tugend* entstehen moralische Fehler, wenn statt des persönlichen Wollens *bloß ein vereinzeltes*, zerstreutes, unzusammenhängendes *Wollen* hervortritt, ja vielleicht ein sich widerstreitendes. Oder wenn ein falsches Verhältnis der einen Idee zu einer andern Idee stattfindet, insbesondere wenn irgend eine Art von Einseitigkeit sich geltend macht, wenn man also bloß nach einer einzelnen Seite hin thätig sein will und sich nach einer andern Seite, die auch gepflegt werden sollte, vernachlässigt. So wenn man bloß rechtlich oder bloß gütig sein will, oder wenn man nur daran denkt, die Ungleichheiten unter den Menschen aufzuheben, oder wenn man bloß Stärke, Reichtum des Wissens und Willens im Auge hat ohne alle Konzentration des Strebens oder wenigstens ohne alle Sorge um einen qualitativen Wert. Hingegeben an einen einseitigen Zweck, scheut man sich vielleicht nicht, andere sittliche Forderungen zu verletzen und über alle menschliche Gesetze sich hinwegzusetzen. Es schweben uns dann nicht alle Ideen, nicht alle Seiten der Ideen gleichmäßig vor, und wir denken nicht darauf, daß eine jede ihren eigentümlichen, besonderen Beitrag zur harmonischen Abrundung unsers Charakters, zur harmonischen Gestaltung unserer Lebensverhältnisse liefere. Es kann sich auch ein falsches *Verhältnis zwischen der Gesamteinsicht* und dem persönlichen Wollen ausbilden. Es kann sich Denken und Handeln, Theorie und Praxis trennen. Es kann das eigentliche Böse, *der böse Wille*, entstehen. Es kann sogar *der allgemeine Entschluß* hervortreten, sich in Opposition zu setzen gegen das, was man selbst als recht und gut anerkannt hat, sei es auf einem engern, sei es auf einem weiteren Gebiet. Man weiß dann, daß man das Schlechte will, und will es doch aus Grundsatz, sei es

auch nur in einer einzelnen Sphäre; denn selbst das persönliche Wollen breitet sich nicht sofort über das ganze Innere aus, sondern äußert sich zunächst nur in engeren Kreisen des Geisteslebens. Es entsteht so immer der schlechthin böse Wille der Bosheit, der inneren Verderbtheit, des Lasters in größerer oder geringerer Ausbreitung über das Geistesleben. Das Böse ist dann das Prinzip der Person, oder ist doch wenigstens im Übergang dazu begriffen, und wenn es sich so weit als möglich erweitert, oder wenn es auch nur in einem einzelnen Gedankenkreise wohnt, aber wie eine blinde Naturmacht reagierend auf einen besseren Willen in einem anderen Kreise einwirkt, so nimmt es eine teuflische Natur an. Es kann jedoch auch das einzelne Wollen, indem es sich loslöst vom persönlichen Wollen, bloß im einzelnen Fall abweichen von der Gesamteinsicht, es kann eine Unangemessenheit des persönlichen Wollens an die Einsicht im einzelnen Fall entstehen, also ein einzelner moralischer Fehler des Willens, eine einzelne Untugend, welche die Einsicht verleugnet, und von ihr losläßt oder sich sogar an Entgegengesetztes hingiebt, ohne daß ein allgemeiner Vorsatz dabei zu Grunde liegt. Es entsteht mit einem Wort das eigentliche Böse aus Schwäche oder Trägheit. Es kann in allen Schattierungen subjektiver Regungen vorkommen, deren Sklave man geworden ist, und der einzelne böse Wille kann auch in unmoralische Gewohnheiten hinüberführen. Die Sünde im biblischen Sinn umfaßt aber allen Widerstreit des Wollens mit der Einsicht, alles Verneinen der absoluten Wahrheit, allen Ungehorsam gegen Gott, in dem die absolute Wahrheit vorgebildet ist, mag das Verhalten persönlicher Art sein, mag es aus Vorsatz oder aus Schwäche entspringen. Sie schließt jeden Mangel in Bezug auf Einsicht und Überzeugung in sich, wie jeden Geisteszustand, der das rechte Wollen vermissen läßt. Sie umfaßt sogar alle unter dem Standpunkt der inneren Freiheit liegenden Zustände, wie das rein natürliche Geistesleben der sogenannten Erbsünde im psychologischen Sinn. Sünde ist überhaupt jeder moralische Fehler, jede Abweichung vom Ideal der Persönlichkeit und dem, was sein soll, jeder Mangel der Person in Bezug auf die Gesamteinsicht oder den Gesamtwillen oder in Bezug auf das Verhältnis zwischen

ihnen. Ihr Begriff ist also ein viel weiterer als der des eigentlichen Bösen, des bösen Willens. Dieses selbst darf niemals als eine außerhalb des Willens der Person liegende Naturmacht betrachtet werden, mag man sie seit Plato's Meinung in der Materie, im leiblichen Organismus oder außer Zusammenhang mit Plato in einer angeblichen fremden Persönlichkeit, wie es der persönliche Teufel sein soll, in einer unbewußten geistigen Macht suchen. Das Böse des Willens ist immer ein persönlicher Geisteszustand, der in unserer eigenen Seele entsteht. Dafür mag es genug Anreize geben, die im Organismus, in der uns umgebenden Welt, in falschen Gedankenverbindungen und Gefühlen, im natürlichen Geistesleben überhaupt liegen. Sie sind jedoch nicht das Böse selbst. Sein Ursprung liegt im Innern, es beruht auf dem falschen Verhältnis des persönlichen Willens zur Gesamteinsicht. Es ist auch nicht bloß sinnlicher Art und verschwindet nicht mit der Sinnlichkeit des Leibes, es ist ebenso wenig bloß Egoismus. Es hat überhaupt andere Quellen als die Ideen und andere Gegenstände als solche, die dadurch determiniert sind. So entstehen nicht bloß sittlich leere, sondern geradezu unsittliche Stellen, und es kann dahin kommen, daß man den Tadel nicht achtet und will, was das Urteil verwirft, oder umgekehrt nicht will, was das Urteil empfiehlt. Das Böse liegt ferner so wenig, als das Verwerfliche des einzelnen Willens, schon auf der Bahn zum Guten; das ist nicht möglich wegen des kontradiktorischen Gegensatzes zwischen beiden. Es ist auch ebenso wenig, wie das Verwerfliche des einzelnen Wollens, ein bloßer Mangel, ein Defekt, eine Schranke. Das Böse ist zwar immer ein Mangel der Person, und kann in einem Thun dessen, was man nicht sollte, wie in einem Unterlassen dessen, was man sollte, bestehen. Aber es ist doch immer positiv. Es beruht auf unseren wirklichen Kräften und Strebungen, die nach einem bestimmten Ziele hingehen und dabei in absolut verwerfliche Mißverhältnisse geraten. Es ist ein Teil der Sünde, und zwar die schlimmste Art davon, weil es am Willen haftet. Das Gute setzt dagegen als der Inhalt der Tugend immer gleichschwebende Einsicht und beharrliche Hingebung der Person daran voraus, und somit beruht auch das Gute, beruht die Tugend und die Würde der

Person auf der Gesinnung, auf der Gesinnung eines echten, an die volle Gesamteinsicht hingegebenen persönlichen Wollens oder, in religiöser Form ausgedrückt, bloß auf dem Glauben, sola fide. Schon die Stoiker fanden die Tugend in der Gesinnung. Freilich sollten Tugend und Laster, wie alle Geisteszustände, körperlich sein. Ein der Gesinnung entsprechendes thatsächliches Verhältnis kann nun wohl durch die Gesinnung selbst gefordert werden. So immer bei Recht und Billigkeit, weshalb sie auch im Staate zunächst hervortreten. Die Gesinnung ist hier nach den dabei zu Grunde liegenden Willensverhältnissen nicht vollendet, wenn nicht zugleich das entsprechende thatsächliche Verhältnis, wozu man zur Vermeidung des Streits, zur Ausgleichung verpflichtet ist, hergestellt wird. Eine Schuld muß z. B. wirklich abgetragen werden, das Versprochene muß man wirklich zurückgeben, den Dank muß man thatsächlich erstatten, und man darf sich nicht statt dessen damit begnügen, die Verpflichtung bloß innerlich, in seinen Gedanken anzuerkennen, ohne daß das entsprechende thatsächliche Verhalten hinzukommt. Ebenso ist das Hinzukommen der That zur Gesinnung auch außerhalb der Sphäre von Recht und Billigkeit notwendig, wenn uns die That möglich ist, wenn wir uns durch die gegebene Gelegenheit und und Veranlassung, durch unsere Lage dazu aufgefordert fühlen müssen. Wollten wir hier auf die That willkürlich verzichten, so wäre unsere Gesinnung nicht ein echtes Wollen, das immer thatkräftig ist und den möglichen Erfolg auch wirklich will. Ist dagegen die That nicht möglich, läßt sich der Erfolg nicht erreichen, so büßt die Gesinnung darum ihren absoluten Wert nicht ein. Tugend und persönliche Würde fordern also nicht etwa unter allen Umständen das Thun und den Erfolg, das Werk, das man gewollt hat, das Handeln und das Resultat des Handelns. Das fordert nur der Eudämonismus. Ein Streben der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens bleibt edel und würdig, selbst wenn das äußere Ziel nicht erreicht worden ist. Das meint schon Cicero, wenn er sagt: in magnis voluisse sat est. Müßte das Äußere hier notwendig hinzukommen, wäre die Tugend von einem bestimmten Werke, das zu stande gebracht, von einem äußeren Besitz, sei es selbst von dem der Glückseligkeit, der erreicht sein müßte,

abhängig, so würde der absolute Wert von etwas anderem außer dem Willensverhältnis abhängen, und weil das Äußere viel zu wenig in der Macht der Menschen steht, so wäre die Tugend wenigstens nicht allen Menschen möglich. Die letztere Folgerung zieht Aristoteles wirklich, und er gründet darauf die Forderung, daß deshalb auch nicht alle Bürger eines Staats sein könnten, der die gesellschaftliche Tugend bei seinen Gliedern voraussetze. Am wenigsten genügt der Tugend ein von der Gesinnung losgelöstes, ein ihr bloß gemäßes, aber nicht angemessenes und entsprechendes Handeln, das bloße Ausführen eines äußeren Werks, einer That, die nicht eine Folge der Gesinnung ist. Der Tugend ist aber nicht einmal, wie schon gesagt, das Handeln, die Lösung einer Aufgabe, irgend ein Werk, das Zustandebringen eines Resultats, die Ausführung eines Plans, wenn das Streben danach der Gesinnung entsprechen würde, unbedingt aufgegeben; sie hat selbst dann keinen Zweck durchaus durchzuführen, keinen äußeren Gegenstand, kein äußeres Verhältnis um jeden Preis zu erstreben. Das Äußere könnte ohnehin in Mißverhältnisse verwickeln, die zu vermeiden sind. Müßte es absolut erreicht werden, so würde man sich über die sittlichen Mißverhältnisse hinwegsetzen dürfen; das ist jedoch nicht erlaubt. Darum darf man nichts Äußeres absolut haben, erreichen, zu stande bringen wollen, was es auch sei. Die Tugend kann alles entbehren, sie kann auf alles verzichten, wenn es sein muß, bis auf eine würdige und kräftige persönliche Gesinnung. Die Religion sagt: auch in dieser Beziehung sind wir Fremdlinge und Pilgrime auf Erden. So ruht die Tugend auf sich selbst und genügt sich selbst, während sie nach Aristoteles und den Stoikern zur Glückseligkeit hinführen sollte. Die Stoiker meinten auch, daß sie dazu ausreiche, während Aristoteles das leugnete. Die Glückseligkeit wäre aber dann immer eine solche Bedingung der Tugend, die außerhalb der Gesinnung liegen würde. Gerade darin, daß die Tugend alles entbehren, auf alles verzichten kann, was nicht durch die Gesinnung unmittelbar gefordert wird, sei es durch Recht und Billigkeit, sei es als ein dem Willen Mögliches, gerade darin besteht die Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit der Tugend, wie sehr sie immerhin bei der Ausführung ihrer Zwecke von

außen her determiniert sein mag. Hierin liegt auch die relative Wahrheit der Mystik auf praktischem Gebiete. Man kann wirklich von der Welt sich zurückziehen, allem Irdischen und Äußeren entsagen. Freilich nur, wenn es notwendig ist, wenn Recht und Billigkeit uns nicht zurückhalten, wenn also die Welt nicht Ansprüche an uns macht, zu deren Erfüllung wir verpflichtet sind, und wenn es unmöglich ist, von dem, was die Welt darbietet, einen wahrhaft ethischen Gebrauch zu machen oder darauf in ethischem Sinne einzuwirken. Weltflucht und Entsagung dürfen also nicht willkürlich geschehen und in der falschen Annahme, man könne sich auf das Anschauen des Idealen beschränken, ohne sich um seine Nachbildung zu bemühen. Ein echtes, thatkräftiges Wollen darf uns niemals fehlen. An seine Stelle darf nicht ein bloß frommes Wünschen treten. Wo es geschieht, da ist es nichts anderes, als ein moralischer Fehler in Bezug auf den Stoff der Tugend; denn man kann nicht innerlich frei und tugendhaft sein, ohne zu wollen. Man muß auch nach der Natur alles Willens den Erfolg des idealen Strebens wollen, und man muß ihn stetig und ununterbrochen wollen, man muß ihn wollen, wo man kann und so lange man kann. Das Wollen darf nur an den Grenzen seiner Möglichkeit stille stehen. Daß man aber nicht weiter wollen kann, muß erfahrungsmäßig feststehen. Es darf nicht bloß vorausgesetzt werden. Dabei täuscht man sich viel zu leicht. Die Unmöglichkeit muß also durch Versuche dargethan werden, bei denen das Handeln mißlungen ist. Was man indes jetzt nicht kann, kann man doch vielleicht später. Darum müssen die Versuche zu handeln fortgesetzt werden, und zwar so weit, bis die Möglichkeit des Gelingens erschöpft ist. Ohne ein solches thatkräftiges Wollen, ohne ein bis an die äußerste Grenze, also bis dahin, daß die Unmöglichkeit des Handelns dargethan ist, fortgesetztes Versuchen kann weder Tugend noch Glaube gedacht werden. Beide müssen stets zum Handeln entschlossen sein, sie müssen stets bereit sein, Werke und Resultate zu stande, Früchte zur Reife zu bringen, und sie müssen auch wirklich zu einem entsprechenden Handeln übergehen, so lange nur ein Schimmer von Hoffnung auf Realisation eines idealen Zweckes bleibt. Vollends das Nichtsthun, das Schweigen, das bloße Stille-

halten, wenn die höchsten Güter und Wahrheiten in Gefahr schweben, ist Verrat an Tugend und Glauben, und ist eben so gut Verrat, wie wenn jene Güter und Wahrheiten geradezu preisgegeben werden, also ohne daß eine Gefahr droht. Der Askese und dem Quietismus fehlt es gerade an Entschlossenheit zum Handeln. Die Tugend aber wird handeln, so viel sie kann. Es fragt sich nur, wie sie handeln wird. Dafür haben die Stoiker, die sich mit den Formalbegriffen für das Verhältnis des Wirklichen zu dem Idealen näher beschäftigten, den Grundsatz ausgebildet: der Tugendhafte werde immer dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen, semper idem velle et idem nolle, er werde also eine völlige Gleichmäßigkeit in seinem Wollen beobachten. Das ist jedoch nicht möglich. Wir wissen schon, die Tugend schließt ein höchst Mannigfaltiges ein, sie ist etwas sehr Zusammengesetztes, und die Wirklichkeit giebt keineswegs dazu Gelegenheit, daß das Einzelne, das in ihr eingeschlossen ist, immer gleichmäßig und auf einmal hervortritt. Wir müssen uns zwar fortwährend der Gesamtheit der Ideen verpflichtet fühlen. Aber in der Wirklichkeit des Lebens kann sich nur bald das Wohlwollen, bald die Billigkeit oder eine andere Gesinnung, eine andere Kombination von Gesinnungen äußern, und zwar darum, weil die Tugend bei ihrem Hervortreten in die Außenwelt so Vielfaches und Verschiedenartiges vorfindet, wodurch sie bald so, bald anders zum Handeln bestimmt wird, bald also die eine, bald eine andere Seite und Richtung von dem in ihr Eingeschlossenen genötigt wird hervortreten zu lassen. Mit einem Worte: die Gelegenheiten, Veranlassungen und Aufforderungen zum Handeln sind so verschiedenartig, darum muß auch das Handeln der Tugend selbst verschiedenartig, vielförmig sein, und die Stoiker forderten gewiß mit Unrecht, in jedem Momente solle immer die ganze Tugend hervortreten. Sie verwechselten das offenbar mit dem wahren Gedanken: wenn die Person vorhanden ist, so tritt sie in jedem Momente hervor. Sie besteht zwar auch aus einer Mannigfaltigkeit von Zuständen, die nicht gleichzeitig vorhanden sein können. Da sie jedoch untereinander gleichartig sind, so kann uns in jedem Moment dieselbe Person entgegentreten. Aber nicht ebenso ist es mit der ganzen Tugend, die nicht bloß in ihren Grundbestandteilen

höchst verschiedenartig ist, sondern auch in die verschiedenartigsten äußeren Verhältnisse hineinreicht, während die Person, in einer bestimmten, individuellen Lage wurzelnd, die verschiedenartigsten Verhältnisse in eine verwandtschaftliche Ordnung bringt. Dazu kommt: das Wirkliche, obwohl an sich veränderlich, ist doch nicht immer gleich nachgiebig für die umbildende Einwirkung der Tugend. Es tritt ihr oft ein Widerstand entgegen, sie findet nicht immer die rechte Unterstützung, und sie ist deshalb so oft genötigt, beim Handeln mit ihren Angriffspunkten zu wechseln. Sie muß auch so oft mit ihrem Handeln aussetzen, um erst in späterer Zeit, wo der Erfolg mehr gesichert zu sein scheint, dazu zurückzukehren. Oder sie kann nicht geraden Wegs zum Handeln übergehen, sie muß auf Umwegen zum Handeln zu gelangen suchen, durch eine Reihe von Vermittelungen hindurch, die vielleicht selbst erst vermittelt und vorbereitet sein wollen. Sie muß ebenso oft, wo sie schon übergeht zum Handeln, ganz verschiedene Wege bei demselben einschlagen. Um so verschiedenartiger und ungleichförmiger muß das Handeln der Tugend ausfallen. Aber die Tugend, vollendet, wie sie an sich ist, wird doch wenigstens, kann man denken, dieselben Grundsätze des Handelns beobachten, weil sie in der idealen Beurteilung wurzeln. Indes, wenn das auch wirklich der Fall ist, so ergiebt sich daraus noch keineswegs ein völlig gleichförmiges Handeln. Denn allem Handeln liegt immer ein Schluß zu Grunde, für den jene Grundsätze nur die Obersätze liefern. Die Untersätze werden aber von den einzelnen Fällen des wirklichen Lebens hergenommen, worauf jene Grundsätze anzuwenden sind, und das wirkliche Leben ist doch so verschiedenartig. Folglich müssen auch die Konklusionen, die Schlußsätze ganz verschiedenartig ausfallen, und das sind doch die Motive, die Entschlüsse zu unserem wirklichen Handeln. Ihnen gemäß handeln wir. Das Handeln der Tugend kann demnach gewiß nicht gleichförmig sein. Geht aber das Handeln nicht aus vollendeter Tugend hervor, wie es bei den Menschen wirklich der Fall ist, so wird es noch viel ungleichförmiger. Die Grundsätze, welche in die Obersätze aufgenommen werden müssen, stehen dann noch gar nicht fest. Das Handeln wird dann auch ungleichförmig aus Inkonsequenz. Viele Menschen sind überdies so launen-

haft, so leichtsinnig und charakterlos, daß sie ohne alle ernste Überlegung Grundsätze annehmen und auch wieder fallen lassen. Sie wechseln ihre Grundsätze, sagt man, wie man die Kleider wechselt; sie gehen von einer Hingebung zur andern über, wenn sie in eine andere Umgebung, in Verkehr mit anderen Personen kommen, oder wenn eine veränderte Zeitlage eintritt. Die Inkonsequenz tritt aber schon dann mit Notwendigkeit ein, wenn die Ideen uns nicht zeitig genug feststehen. Die Obersätze für unser Handeln schwanken und wechseln dann um so leichter. Ja wir können sogar in Inkonsequenz geraten, wenn uns die Ideen schon feststehen; denn wir ziehen später daraus vielleicht andere Folgerungen als früher, z. B. in religiöser, politischer, sozialer Hinsicht, und wir verwerfen dann die Entschließungen und Motive zum Handeln, die wir früher aus den Ideen abgeleitet haben. Allerdings kann man sich hier vor Inkonsequenz schützen. Man braucht nur die Grundsätze, die Motive und Entschlüsse, die man einmal gefaßt hat, auch dann noch festzuhalten, wenn man sie nicht mehr billigt. Es widerstreitet jedoch offenbar der inneren Freiheit, bei besserer Einsicht und reiferer Überlegung die früheren Grundsätze noch festzuhalten oder nach den früheren Entschlüssen selbst unter ganz veränderten Umständen sich zu richten, die ganz andere Subsumtionen nötig machen und deshalb auch zu ganz anderen Schlußsätzen hinführen sollten. Man hält dann die Schlußsätze noch fest, selbst wenn sich die Prämissen geändert haben. Das wäre aber nur eine starre Konsequenz und sie wäre als Unfreiheit verwerflich. Es ist gewiß ein Glück für den Charakter, wenn man seine obersten Grundsätze im Laufe des Lebens nicht zu wechseln braucht. Aber ein jeder hat auch sein inneres Schicksal, wie er sein äußeres Schicksal hat, und unser inneres Schicksal, das in unserer Geistesentwickelung liegt, kann es vielleicht mit sich bringen, daß wir unseren früheren Grundsätzen und Entschließungen andere substituieren müssen, um innerlich frei zu sein. Es begegnet uns das um so leichter, wenn wir aus beschränkten Lebensverhältnissen in erweiterte, aus engeren Gedankenkreisen in reichere hinübertreten, und überdies können Verschuldungen anderer, unter deren Einfluß wir herangebildet worden sind, vorliegen. Es können auch Mängel unserer Selbstbildung an solchem

Wechsel schuld sein. Wir haben uns vielleicht nicht genug überwacht, sondern uns verleiten lassen, z. B. trügerischen, schwärmerischen Vorstellungsweisen nachzugeben, die bloß dem Gefühl oder der Einbildungskraft schmeicheln, aber auf ihren objektiven Gehalt nicht geprüft sind. Ja wir haben uns vielleicht sogar durch irgend eine Art von Fanatismus treiben lassen, selbst Fundamentalsätze unsers Denkens preiszugeben. Ein solcher Wechsel kann dann leicht nur der Vorläufer eines neuen Wechsels sein, indem man zu jenen Fundamentalsätzen wieder zurückkehrt. Jedenfalls wird unser Handeln um so ungleichförmiger sich gestalten, je weniger es aus feststehenden Grundsätzen, je weniger es aus vollendeter Tugend hervorgeht. Indes nicht erst die unvollendete, sondern schon die vollendete Tugend, haben wir gesehen, führt zu einer Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des Handelns mit Notwendigkeit hin, und sie ist sogar die Veranlassung dazu gewesen, daß man eine Mehrheit von Tugenden anerkannt hat. Die Tugend ist an sich ihrem Begriffe nach Eins: die Totalität der Person, beharrlich hingegeben an die Totalität der idealen Einsicht. Aber ihre Erscheinungsweise ist so mannigfaltig. So viele einzelne Seiten und Richtungen treten von ihr je nach den Anlässen und Gelegenheiten zum Handeln hervor. Daher scheint es viele Tugenden zu geben. In Wahrheit sind es nur die mannigfaltigen Formen davon, wie dieselbe eine Tugend in den Hauptfällen des Lebens sich auf verschiedene Weise äußert und wie die in ihr eingeschlossenen Maximen auf verschiedene Weise zur Anwendung zu bringen sind. So ist es auch bei Plato, dessen sogenannte Kardinaltugenden nur verschiedene Seiten derselben einen Tugend sind. Denkt man jedoch an die mannigfaltigen und verschiedenartigen Zwecke des Lebens, die zum Handeln veranlassen, für sich allein, so kommt man notwendig zur Annahme mehrerer Tugenden. So ist es bei Aristoteles, bei dem das Gute durch den Zweck bestimmt wird, und die Tugend die Tauglichkeit und Tüchtigkeit zu einem Zwecke in Angemessenheit zu einer entsprechenden Art der Seelenthätigkeit ist. Bei ihm giebt es demnach mehrere Tugenden, und so ist es auch bei Plotin, weil er den doppelten Zweck verfolgt, einmal, willenlos in dem unbestimmten Einem unterzugehen, worin die höchste

Tugend bestehen soll, und dann als Vorbereitung dazu, worin ihm die ethische Tugend besteht, von der Sinnlichkeit, in der das Böse begründet sein soll, sich möglichst loszulösen und deshalb alle Lust der Begierde und alle Affekte gänzlich auszurotten.

Indes die Tugend handelt nicht bloß, sie leidet auch, und unsere Religion hebt das selbst bei demjenigen hervor, den wir als das vollendete Ideal der Persönlichkeit unter menschlichen Verhältnissen denken müssen. Es leidet aber schon unser auf die Tugend hin gerichtetes Streben. Das Handeln geht uns nicht immer leicht und sicher genug von statten. Oft genug mißlingt es uns sogar oder es fällt wenigstens wegen der mannigfachen Hindernisse, auf die wir stoßen, unvollkommener aus, als es ohne diese Hindernisse der Fall sein würde. So bleibt uns der Schmerz über die unvollkommene Ausführung dessen, was wir wollen, nicht erspart, und das ist ein Leiden. Aber weiter: unsere persönliche Einsicht und unser persönlicher Wille sind doch an eine natürliche, allmähliche Entwickelung gebunden. Ehe wir daher an den Höhepunkt unserer Bildung gelangen, den wir überhaupt erreichen, kann an dem einen und dem andern und an der Verbindung zwischen beiden sehr viel fehlen, und in Folge dessen wird von uns gar vieles versäumt, und geraten wir in gar viele Abweichungen von dem, was sein und geschehen sollte, also in moralische Fehler, unwillkürlich hinein. Bei weiterem Fortschritt und im Rückblick auf unser vergangenes Leben fällt uns das dann wiederum schmerzlich auf, ja das eine und das andere Stück unseres inneren oder äußeren Lebens wünschten wir gern hinweg. Aber es läßt sich nicht mehr abtrennen von dem Ganzen unserer Persönlichkeit. Höchstens, daß das Glück des Vergessens, das schon Themistokles gepriesen hat, vieles aus unserem gewöhnlichen Bewußtsein verdrängt, und je älter wir werden, eine je reichere Geistesbildung sich in uns entfaltet, desto mehr verlieren wir ja wirklich davon. Allein wenn auch die persönliche Einsicht und der persönliche Wille so weit, als sie uns psychologisch möglich sind, sich wirklich ausgebildet haben, so ist doch für das Viele, das in unserer Einsicht leben, worauf sich unser Wille richten soll, unsere Aufmerksamkeit nicht immer gleichmäßig gespannt und gesammelt. Das ist uns wegen der sogenannten Enge des Bewußtseins psycho-

logisch unmöglich, selbst wenn wir schon hoch stehen. Es tritt notwendiger Weise bald dieses, bald jenes hinter anderem zurück, es wird das eine durch das andere verdunkelt und wir verlieren eines über dem anderen aus den Augen. Wir sind ferner oft genug unsicher in unseren Grundsätzen und in den Entschlüssen und Handlungsweisen, die wir daraus ableiten. Ja es mischt sich der Irrtum ein. Wir machen falsche Anwendungen selbst von richtigen Grundsätzen, wir greifen bei unseren Entschließungen, in unseren Zwecken, in unseren Mitteln fehl. Unser inneres und äußeres Leben bedeckt sich wenigstens nicht völlig mit sittlichen Gesinnungen, es wird nicht ganz davon ausgefüllt, wir unterlassen, versäumen so viel. Es bleiben deshalb so viele Lücken, es treten so viele Unterbrechungen und Pausen ein, es entstehen so viele sittlich leere, ja geradezu unsittliche Stellen in unserem Bewußtsein. Eine unsittliche Stelle ist z. B. schon dann bei uns vorhanden, wenn uns ein gelingendes Handeln in Folge einer falschen Art des Selbstgefühls auch nur übermütig macht. Ja wenn selbst der Wille rein geblieben ist, so kann sich doch viel Unreines in unsere Gedanken, Einbildungen, Gefühle eingemischt haben, und es droht folglich wenigstens dem Willen für die Zukunft Gefahr; denn er geht doch immer aus unserem Gedanken-, Phantasie- und Gefühlskreise hervor. Das nur vorauszusehen, muß dem, der sich vollständig besinnt, schon Schmerz verursachen. Ist aber auf dem einen oder anderen Weg die Sünde und das eigentliche Böse wirklich zum Vorschein gekommen, so wird dem Besseren, dem nach Tugend Strebenden, wenn er sich vollständig über seine Gesinnung und sein Handeln Rechenschaft giebt, der Schmerz der Reue nicht erspart bleiben, und die Reue ist das verwerfende Urteil in Bezug auf unseren persönlichen Gesamtwert, sei es, daß er durch einzelne Mängel und Schattenseiten in unseren Gesinnungen, sei es, daß er durch absichtlich Schlechtes vermindert, oder sei es, daß er überhaupt im Vergleich mit dem Ideal der Persönlichkeit als ein zu geringer erkannt wird. Wir fühlen uns dann vielleicht auch gedrungen, das kund zu thun in der religiösen Form der Buße, und verbinden damit einerseits den Wunsch nach Verzeihung von Seiten Gottes, der uns sonach aus Gnade sein ferneres Wohlwollen beweisen soll, obgleich wir uns bewußt

sind, daß wir es nicht verdienen, und andererseits den Wunsch nach einem reinen Herzen und einem neuen gewissen Geist, wie es in der heiligen Schrift heißt, darum aber auch den Wunsch, von dem konkreten persönlichen Musterbilde des Menschen, wo möglich, die uns fehlenden Seiten in unsere Natur aufzunehmen; denn von ihm kann nur der neue, gewisse Geist herstammen, und wenn es uns gelingt, jene Seiten wirklich in uns aufzunehmen, so stellen wir zugleich eine solche Gemeinschaft mit ihm her, daß wir unsere Schuld, die wir selbst nicht vollständig tilgen können, als durch ihn getilgt ansehen dürfen. Wird uns nun durch das tröstende Wort von der Vergebung der Sünden, das als ein gehörtes um so überzeugender wirkt und um so tiefer ins Gemüt eingreift, im Abendmahle zugesichert, so gewinnen wir desto gewisser einen neuen Anfangspunkt zu einer reineren Gestaltung unseres inneren Lebens; denn das niederdrückende Schuldbewußtsein darf unseren Fortschritt auf der Bahn des Guten nicht zum Stillstand bringen. Ein konkretes Musterbild hält uns schon, wie wir wissen, das Viele der Tugend weit sicherer zusammen, als der abstrakte Begriff. Es stellt uns auch das Reine, weil es in einer konkreten Gestalt uns gegenübersteht, mit der Kraft des Wirklichen dar, und es ist überdies nach religiöser Vorstellungsweise mit höherer Autorität und Machtvollkommenheit ausgestattet, nach dem Heils- und Offenbarungsplan ist es ja ausdrücklich in die Welt getreten, um uns zu sich emporzuheben, und uns mit Gott zu versöhnen. Daher ist es so viel eindringlicher für uns als das nackte Tugendideal, das in abstrakte Begriffe gefaßt ist, und in dem keine auf uns gerichtete Triebfeder enthalten ist; so erhöht es bei uns, indem wir es anschauen, die Kraft des Nachbildens. Der Tugend selbst ist die Reue fremd. Sie ist ja vollendete innere Freiheit in der Person, vollendete Übereinstimmung zwischen dem persönlichen Willen und der idealen Totaleinsicht. Eben darum liegt aber auch die Tugend über uns hinaus und ist nur eine Eigenschaft höherer Wesen. Nur ein göttliches Wesen, sagt die heilige Schrift, ist gut im strengen Sinne des Worts. Uns ist nur eine Annäherung an Tugend, also Streben nach Tugend möglich, während die Tugend selbst für uns ein unerreichbares Ideal bleibt, wie wir es in Christus ver-

ehren, und wie Gott selbst ein heiliges Wesen ist. Ein solches Ideal muß aber doch darum von uns als Ziel gedacht werden, weil sich sonst auch das Streben nach dem Ideal nicht richtig abmessen läßt. Ein Wollen und Handeln nach den Ideen ist uns ohnehin nach religiöser Voraussetzung immer möglich. In so weiter Ferne wir nun auch von der Tugend abstehen mögen, so soll doch unser Streben nach Tugend, wie die Tugend selbst, ein beharrlich persönliches sein, damit wir wenigstens insoweit der inneren Freiheit treu bleiben, und dieses beharrlich persönliche Streben nach Tugend ist die *Gesinnung der Sittlichkeit* oder Moralität, der die σωφροσύνη der griechischen Ethik nahe steht. Zu ihren wesentlichsten Eigenschaften gehört die *Demut*, die sich der Distanz, des Zwiespalts zwischen Wirklichkeit und Ideal bewußt ist. Aus Demut gesteht man, unter allen Umständen nach den Worten der heiligen Schrift ein unnützer Knecht zu sein, auch wenn man die rechte Selbstachtung besitzt, die man, um sich richtig beurteilen zu können, besitzen soll, d. i. ein vollkommen deutliches Bewußtsein über das, was man für sich und neben andern ist und leistet. Schon hierfür ist Selbsterkenntnis notwendig, die bereits Sokrates als Vorbedingung für die Sittlichkeit so stark hervorgehoben hat und die doch so schwer ist. Dadurch soll man sich eine genaue Abmessung des eigenen Werts verschaffen, man soll also die Grenzen der eigenen Kraft, die Sphäre der eigenen Unzulänglichkeit klar einsehen und zugleich völlig frei sein von aller Überschätzung und Überhebung im Verhältnis zu andern. Eine je richtigere Selbstschätzung wir mit der Einsicht in die Ideen verbinden, desto wahrer wird unsere Demut sein, d. i. unser Bewußtsein von der Entfernung, in der wir zu dem, was wir sein und thun sollen, stehen. So sehr wir indes auch unsere Mängel und Schranken erkennen mögen, so sollen wir doch darum nicht etwa das Streben nach dem, was wir als recht und notwendig erkannt haben, aufgeben, weil es uns bisher mißlungen ist oder ihm noch irgend eine Unvollkommenheit anhaftet. Zur Demut muß vielmehr als zweite Eigenschaft der Sittlichkeit hinzukommen, daß wir trotzdem *den allgemeinen Entschluß festhalten*, der besten Einsicht, wie sie in unseren Grundsätzen niedergelegt ist, stets zu folgen und treu zu

bleiben, und zugleich fort und fort bemüht sind, die Distanz zwischen Wirklichkeit und Ideal mehr und mehr einzuschränken, und folglich auch unsere Einsicht zu verbessern, unsern Willen zu verstärken; denn das ist eine falsche Demut und Ergebung, ein falsches Gottvertrauen, wenn man nach der monistischen Richtung der Ethik sich bloß überzeugt hält, daß man bei der mit ihr verbundenen fatalistischen Notwendigkeit des Geschehens in völliger Passivität alles ruhig abwarten und die Dinge so, wie sie gehen, getrost gehen lassen kann. Wir sollen uns vielmehr die Thatkraft des sittlichen Strebens stets bewahren und zu fortgesetzten Versuchen des Handelns immer entschlossen sein, so lange nicht die ganze Sphäre der Möglichkeit des Gelingens auf dem betreffenden Gebiete des Handelns erschöpft ist. Am wenigsten soll man am Leben verzweifeln, das uns doch gerade die sicheren Gelegenheiten zum Handeln und die Mittel dazu darbietet, so beschränkt sie sein mögen. Wir thun sonst nicht einmal das, was in unserer Lage möglich ist, und etwas, sei es auch noch so wenig, ist uns immer möglich. Ja, am Leben verzweifeln, weil uns dieses und jenes und vielleicht das Notwendigste und Wichtigste nicht gelungen ist, bedeutet überhaupt, seine Pflicht nicht mehr erfüllen wollen. So definiert Fichte wenigstens den höchsten Grad der Verzweiflung am Leben, bei dem der Mut zu freudigem Handeln am tiefsten gesunken ist, obgleich wir noch eines Willens fähig sind, den Selbstmord, und die Definition ist ganz richtig, weil wir uns dadurch absichtlich der sicheren Gelegenheiten und Mittel zum Handeln berauben, wie wir sie einem andern durch die Todesstrafe unverantwortlicher Weise entziehen. Wir wollen selbst diejenigen nicht benutzen, die uns wirklich zu Gebote stehen. Die Verzweiflung führt überdies gar leicht viel weiter, als bloß dazu, daß man die Möglichkeit der Darstellung des Idealen leugnet. Schon das ist Pessimismus. Verzweiflung führt aber sogar sehr leicht zu der Steigerung des Pessimismus, daß man den idealen Wert selbst leugnet und ihn für einen fälschlich angenommenen oder einen entbehrlichen hält, wodurch man in eine bloß theoretische, naturalistische Vorstellungsweise versinkt, die wir schon verworfen haben. An die Gültigkeit der Ideen und die Macht des Guten, an die eigene und die fremde Erlösungsmöglich-

keit und an den Fortschritt des Menschengeschlechts im großen und ganzen muß der Sittliche, so viel zeitweilige Rückschritte auch im Einzelnen und oft im Allerwichtigsten geschehen mögen, stets glauben, damit er im Glauben den Mut zum Handeln finde und damit ihm folglich die sittliche Energie und Thatkraft nicht fehle, die er sich trotz aller Hindernisse und Unvollkommenheiten des Handelns immer bewahren muß; denn ohne die Voraussetzung der Erreichbarkeit des Gewollten ist ein echtes Wollen nicht möglich. Sie muß einem jeden auf sittlichem Gebiete selbst über alle theoretische Berechnung der Veränderlichkeit des Wirklichen hinaus, also auch in solchen Fällen, wie sie bei biblischen Wundern vorkommen, unwandelbar feststehen; sonst bleiben wir immer im Eudämonismus befangen,[1] der nicht mehr für möglich hält, als sich aus theoretischer Berechnung mit Notwendigkeit ableiten läßt. Ein solcher Optimismus, der im Gegensatz zum Pessimismus steht, ist freilich psychologisch nur unter religiösen Voraussetzungen denkbar, welche die angewandte Ethik nach der Seite der Möglichkeit ergänzen müssen. Die Wissenschaft der prinzipiellen Ethik kann allerdings, wie wir aus der Einleitung wissen, nicht auf religiöser Grundlage ruhen, wohl aber die Moralität als Gesinnung, und schon Clarke bestimmte das Verhältnis der Ethik zur Religion im allgemeinen ganz richtig, indem er lehrte: Tugend ist zwar das Fundament und die Summe aller Religion, aber doch für sich nicht genugsam, den Menschen in allen Fällen aufrecht zu erhalten. Auch Leibniz, in seiner Jugend mit Spener befreundet, ekannte den Einfluß der Religion auf das praktische Verhalten der Menschen an, und er erhob sich sogar über die Beschränktheit des englischen Deismus, der Fragen des Offenbarungsglaubens von seinen Überlegungen ausschloß. F r ö m m i g k e i t ist gerade die religiöse Form der Sittlichkeit, die der Sittlichkeit als dem Streben nach Gottähnlichkeit, so weit es sich dabei um ethische Prinzipien und Maximen handelt, wie der Tugend der Glaube, zur Seite steht, sie ist Sittlichkeit verbunden mit dem Glauben an eine moralische Weltordnung, welche die Möglichkeit des Guten sicher stellt und den endlichen Sieg über das Böse

[1]) M e i n e Schrift: Gegen die vom Züricher Geistlichen u. s. w.

gewiß macht. Schon Fichte lehrte eine moralische Weltordnung, deren Voraussetzung ein Teil der Frömmigkeit ist, aber ohne einen persönlichen Ordner, wie man auch später eine immanente Zweckmäßigkeit der Welt, eine Zweckmäßigkeit, die zur Natur der Dinge gehöre, lehrte. Das sind jedoch metaphysisch unmögliche Gedanken, die wir als solche innerhalb der Ethik allerdings wieder nicht nachweisen können. Zu einer moralischen Weltordnung, die nach allen Seiten ohne Widerspruch denkbar sein soll, gehört ein allweiser, allmächtiger, allgütiger, gerechter, heiliger Gott hinzu, ein Gott, der das Gute will und das Gute seiner Schöpfung als Endziel gesetzt, also die Welt auf die Realisation des Guten angelegt hat, ein Gott, der eben deshalb solche Weltveranstaltungen getroffen, und die Mittel zur Verwirklichung des Guten so in Bereitschaft gestellt hat, daß alle Macht des Bösen zuletzt notwendig scheitert und dem Sittlichen, weil es durch allgemeine Weltveranstaltungen getragen wird, der Sieg gewiß bleibt. Gott, der Abschluß der theoretischen Erkenntnis, ist sonach zugleich der letzte Stützpunkt für Wollen und Sittlichkeit. Eine solche religiöse Überzeugung ist natürlich unverträglich mit der spinozistischen Lehre, daß das Böse ein notwendiges Correlat des Guten in der Welt sei, mit der Lehre Kants vom radikalen und deshalb unüberwindlichen Bösen, mit der Lehre Schopenhauers von der Unveränderlichkeit des Charakters. Dagegen konsequent durchgebildet,[1]) führt sie auch zum Glauben an den Abschluß der auf die Verwirklichung des Guten berechneten Weltveranstaltungen im Jenseits. Dann gewährt sie aber auch die volle Zuversicht zur Erreichbarkeit des Guten, wie sie zu einem entschiedenen und thatkräftigen Wollen und folglich auch zum sittlichen Streben gehört, und darauf beruht zugleich die Zuversicht zur Perfektibilität des menschlichen Willens, also nicht etwa auf der schöpferischen Natur eines absolut freien Willens. Wir können dann stets auf den Beistand des Höchsten unser volles Vertrauen setzen, so weit unser Streben nur ein wahrhaft sittliches ist, und das war bei keinem der alten Völker eine so feste Überzeugung geworden, als bei dem israelitischen. Trotz vieler Schwankungen

[1]) Meine Schrift: Gegen die vom Züricher Geistlichen u. s. w.

und Verirrungen kehrte es doch in aller Not immer wieder zu den Verheißungen seines Gottes, die ihm gewiß waren, und zu seinen Hoffnungen auf den endlichen Sieg des Guten zurück, und alle Trübsale faßte es zuletzt immer als vorübergehende Prüfungen, die zur Läuterung des sittlichen Strebens notwendig sind, im Sinne von Hiob auf, ohne sich durch skeptische und pessimistische Betrachtungen, wie sie unter den alttestamentlichen Schriften der Prediger enthält, beirren zu lassen. Der Optimismus des israelitischen Volkes steigerte sich sogar zur Prophetie, d. i. zur Gewißheit der Überzeugung, daß der göttliche Heilsplan den weltgeschichtlichen Verlauf und Ausgang nehmen werde, den er thatsächlich nachmals gehabt hat. Der optimistischen Lebensauffassung steht aber nicht bloß die Verzweiflung, sondern auch eine Gemütsstimmung, der Weltschmerz, entgegen. So weit immerhin die Verzweiflung von echtem Wollen entfernt ist, fehlt ihr wenigstens nicht alle Energie zu einem Entschluß. Diese fehlt aber dem Weltschmerz; er ist das niederdrückende Gefühl von dem Elend und der Nichtigkeit alles Irdischen, das durchaus zu weichlicher Unentschlossenheit und Verzagtheit, zur Thatlosigkeit und zu der dadurch bedingten Resignation auch auf das, was man recht wohl leisten könnte, hinführt. Selbst die höhere Dichtung, die überhaupt dem Ethischen als einer Art des Ästhetischen zugewendet ist, verschmäht mit Recht den Weltschmerz, obwohl sie die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit der Welt und die Not in allem Irdischen gar wohl kennt. Auch die kräftigen Perioden des klassischen Altertums zeichneten sich durch einen lebensfreudigen, auf die höchsten Ziele des Daseins gerichteten Geist aus, und erst als die klassische Welt ihrem Untergang entgegenging, griff eine Gleichgültigkeit gegen das Leben Platz, über die sich auch in unserer Zeit der Nachfolger Schopenhauers, von Hartmann, nur notdürftig erhebt, indem er inkonsequenter Weise nachzuweisen sucht, das eine und andere Erdengut habe doch einen etwas höhern Wert, als der Pessimismus annehme. Die Stoa betrachtete zwar die Widerwärtigkeiten des Lebens für den Weisen als eine Veranlassung und Gelegenheit, seine Kraft zu üben und zu bewähren. Daneben hielt sie sich jedoch den Selbstmord als einen Ausweg aus dem Leben offen,

von dem ja Männer, wie Cato, auch Gebrauch machten, und selbst das erwachende Christentum geriet in den uns schon bekannten Irrtum der Weltflucht hinein, wodurch es sich in der That dem indischen Brahmanismus näherte; denn dieser hatte schon im 6. Jahrhundert v. Chr., wie neuerdings Schopenhauer, eine Weltanschauung gelehrt, nach welcher man durch strenge Askese von der Qual des Lebens befreit und mit der Totenruhe des Nirwana belohnt werden sollte — eine Geistesrichtung, die der Dichter durch die Worte Mephistos charakterisiert, daß alles, was entstehe, des Unterganges wert sei und darum besser nicht entstände. Über diese Verirrungen erhebt sich die optimistische Lebensauffassung, die mit dem sittlichen Streben verbunden sein muß, und der allgemeine Entschluß, der besten Einsicht stets treu zu bleiben; ein solcher Entschluß ist ja nächst der Demut die zweite Haupteigenschaft der Sittlichkeit. Dazu kommt nun als dritte die Gewissenhaftigkeit. Das Gewissen ist zwar nicht die praktische Einsicht, die praktische Vernunft im allgemeinen, die ewig und unwandelbar sich selbst gleich in den Ideen liegt und die in der uns gegebenen Wirklichkeit außer dem Heiligen des Evangeliums niemand vollständig in sich trägt, so gewiß uns bloß ein Streben zur Tugend möglich ist, zu dem auch eine beschränkte Einsicht gehört. Wohl aber ist das Gewissen einesteils als ethisches Urteil, aus dem die Ideen entspringen, für uns die Quelle der praktischen Vernunft, und andernteils ist es die Summe der idealen Grundsätze, der Maximen, die sich jedes Individuum aus den Ideen abgeleitet hat. Diese Summe ist trotz der gleichen ethischen Urteile, die als ein konstanter Faktor zu Grunde liegen mögen, eine allmählich erwachsene, bei jedem veränderliche, nach den Individuen sehr verschiedenartige und wechselnde Summe, an die sich die Person innerlich gebunden fühlt, um den Gehorsam des innerlich Freien zu beweisen. Die Summe selbst ist sonach nicht konstant bei den Einzelnen und ebenso wenig die Art der Grundsätze, der eine hat ein feineres, zarteres Gewissen, als ein anderer. Die Gebundenheit an die Grundsätze ist aber die Gewissenhaftigkeit. Aus Gewissenhaftigkeit meidet der Sittliche die Mißverhältnisse, die er nach den Grundsätzen seines Gewissens verurteilen muß, und er meidet sie um so sorgfältiger, da er weiß, daß

ganz gewöhnlich ein Mißverhältnis mit dem andern zusammenhängt und verflochten ist. Daher liebt es ja das Böse, nicht allein zu bleiben, sondern anderes Böse zu erzeugen und nach sich zu ziehen. Wer das erste Mißverhältnis nicht beseitigt und überwindet, sieht sich deshalb sehr bald in ein Gewirre von Mißverhältnissen verwickelt. Durch solche Mißverhältnisse und durch Böses, Sündhaftes aller Art ist gerade die Distanz ausgefüllt, die unser wirkliches Wollen von seinem Ideale trennt. Des Bösen giebt es auch immer der Art nach viel mehr als des Guten; denn dieses stellt die normalen Wege dar, die geraden Linien vergleichbar sind, aber bei jeder solchen geraden Linie, die für jedes individuelle Lebensverhältnis immer nur eine einzige ist, sind zahllose Abweichungen möglich. Man darf nur nicht in den Irrtum der Stoiker verfallen, als ob es bei dem Sittlichen und Unsittlichen der wirklichen Personen gerade so sei, wie bei den einfachen prinzipiellen Unterschieden des Guten und Bösen, bei recht — unrecht, frei — unfrei u. s. w. Diese Unterschiede bilden allerdings kontradiktorische Gegensätze, aber bei dem Sittlichen, wie bei dem Unsittlichen giebt es unzählige Grade und Übergänge, weil es nicht bloß, wie das Ethische, in logischen Begriffen besteht, sondern an die psychische Entwickelung gebunden ist. Nach den Stoikern war die Tugend nicht bloß Eine, weil der Einsicht der Wille, der nur eine Äußerung des sogenannten assensus logicus zu sein schien, mit Notwendigkeit folgen sollte. Nach ihnen sollte auch die wirkliche Tugend, das Ideal des Weisen, d. i. des wahrhaft Tugendhaften, ein untrennbares und vielleicht unverlierbares Ganzes von Zügen sein, dem kein Teil fehle. Jegliches Thun des Weisen, selbst das Bewußtlose, sei sittlich, und wer nicht jederzeit die ganze Tugend besitze, sei unsittlich. So mußte das sittliche Streben freilich vergeblich und thöricht erscheinen, und die Tugend selbst wurde zum Zerrbild. In Wahrheit kann man dem Sittlichen näher oder ferner stehen, man kann in das Unsittliche tiefer und tiefer versunken sein. Das sittliche Streben kann auch gar sehr der Reinigung bedürfen und mehr und mehr wirklich gereinigt werden. Für den Sittlichen gilt es ja überhaupt, im Gegensatz zum Sündhaften sich immer mehr dem Ideal der Persönlichkeit anzunähern und darum auch

seine persönliche Einsicht immer vollständiger und reiner durchzubilden. Im Gegensatz zum Bösen des Willens insbesondere gilt es, festzuhalten an dem Vorgebildeten, alles, was unter der Linie der Beurteilung steht, zum Sittlichen zu erheben und deshalb das natürliche Leben, das Begehren und Verlangen mehr und mehr in den Dienst der Ideen zu stellen und für das Sittliche, dessen Darstellung uns möglich ist, den reinsten und vollkommensten Ausdruck anzustreben, dem man sich immer nur sehr allmählich annähern kann.

Schon die natürliche Entwickelung des geistigen Lebens kann aber eine wichtige Veränderung herbeiführen. Im Innern des Menschen kann nämlich selbst dann, wenn nicht eine planmäßige Einwirkung darauf hinleitet, eine solche Entschiedenheit eines persönlichen Wollens und Nichtwollens entstehen, daß es unter gleichen Verhältnissen dasselbe bleibt und sich deshalb, schon bevor es sich geäußert hat, von demjenigen, der die Person kennt, voraussehen läßt. Ein solches Wollen und Nichtwollen ist immer gedächtnismäßig und gewohnheitsmäßig geworden, so daß nicht mehr erst überlegt und durch Schlüsse, wie wir sie schon beschrieben haben, gefunden werden muß, was man will oder nicht will, und auch kein besonderes Sichbesinnen darauf noch notwendig ist; das Wollen und Nichtwollen, wie es sich entschieden hat, steht vielmehr schon ohne weiteres fest. Eine solche Entschiedenheit des persönlichen Wollens und Nichtwollens ist Charakter. Er beruht aber, wie sich aus dem Gesagten ergiebt, nicht gerade auf Selbstbildung. Er ist zu einem großen Teil das Produkt der Naturnotwendigkeit, unter der wir während unserer Entwickelung und bei unserem Handeln gestanden haben, insofern wir abhängig waren von unserer Umgebung, abhängig von absichtlich, wenn auch nicht planmäßig auf uns einwirkenden fremden Willen, abhängig von dem Einfluß der Lebensgewohnheiten, in die wir hineingestellt waren, und außerdem ist er das Produkt unserer Entschließungen in den einzelnen Fällen des Lebens, so weit sie gleichförmig waren und deshalb gedächtnismäßig und gewohnheitsmäßig wurden. Ein solcher Charakter ist freilich auch erst der sogenannte objektive Charakter, mit dem die Charakterbildung beginnt. Er kann zwar schon mehr oder weniger sittlichen Gehalt in sich tragen. Soll er jedoch der Sitt-

lichkeit vollkommener entsprechen, so muß absichtliche Selbstbildung hinzukommen, und diese setzt wieder Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis voraus, wie sie schon für die Selbstachtung notwendig war. Weil aber Selbstbildung noch schwieriger ist als Selbsterkenntnis, verspätet sich ganz gewöhnlich die sittliche Selbstbildung im Verhältnis zur ästhetischen und ethischen Bildung, ja selbst im Verhältnis zu der Beurteilung, die sich auf fremde Persönlichkeiten bezieht; diese gelingt uns immer eher, und an ihr muß man auch immer erst lernen, die ethischen und sittlichen Grundsätze richtig anzuwenden, um sie dann auf sich selbst zurückzubeziehen. Gesetzt nun, man hat sein eigenes Innere mit voller Wahrhaftigkeit aufgefaßt ohne alle Selbsttäuschung und Selbstvorspiegelung, so kann die eigene Selbstbildung beginnen, sobald bei den Grundsätzen des Gewissens noch eine Veränderung eingetreten ist. Sie sind zunächst zerstreut unter den Handlungsweisen des objektiven Charakters, bei denen sie sich gebildet haben. Sie können aber auch aus dem objektiven Teile des Charakters herausgehoben werden, und nachdem sie durch Unterricht und Nachdenken zu einer möglichst reinen und klaren Beurteilung des Rechten und Guten in einem besondern Gedankenkreise durchgebildet sind, können sie eine besondere Seite unsers Innern ausmachen, den sogenannten subjektiven Teil des Charakters. Von da aus läßt sich dann, wie man es ausdrückt, appercipieren, d. i. auffassen, beurteilen und bearbeiten, was sich im objektiven Teile des Charakters vorfindet, und damit beginnt unsere Selbstbildung. Das Gewissen wird hier zu einer vernehmlichen inneren Stimme der Selbstbeurteilung und Selbstverurteilung, die im gegebenen Falle nicht schweigt, sondern Lob und Tadel kundgiebt, nicht nur, wenn etwas Sittliches geschehen oder unterlassen ist, sondern auch, wenn es geschieht und unterlassen wird, oder wenn das nur bevorsteht, und das Gewissen ist zugleich eine göttliche Stimme, so weit es wirklich einen idealen Gehalt hat. Schon Sokrates verehrte es als *δαιμόνιον*, was man neuerdings mit Unrecht bezweifelt, wenn sich auch daran mancher andere Geisteszustand anschloß. Es bildet sich jetzt der Gerichtshof im Inneren aus, bei welchem das Gewissen die richterliche Funktion ausübt, nachdem es schon durch das ethische Urteil die Norm für

das Rechte und Gute aufgestellt hat. Bei Kant war es allerdings anders. Bei ihm hatte der kategorische Imperativ das Gewissen von der Stelle verdrängt, die es immer eingenommen hatte, wo man eine absolute Verbindlichkeit anerkannte. Bei Kant wurde die Norm vom kategorischen Imperativ aufgestellt, und das angenommene Seelenvermögen der Urteilskraft subsumierte die einzelnen Fälle unter die Norm. Dabei konnten nun wohl die mannigfachsten Irrtümer vorkommen. Trotzdem irrte das Gewissen selbst nicht, wie es auch im ethischen Urteil nicht irrt; aber bei Kant irrte es bloß deshalb nicht, weil es überhaupt gar nicht urteilte, sondern nur die irrigen, wie die gültigen Urteile begleitete. Es war nur das bloße Bewußtsein von den Urteilen über gut und böse, die sich nach dem kategorischen Imperativ ergaben. Wenn dagegen das Gewissen seiner wahren Qualität nach in Wirksamkeit ist, so kann mit Hilfe desselben auch der Prozeß der sogenannten inneren Wiedergeburt durchgeführt werden, der zur Richtigkeit und Reinheit unsers Wollens notwendig ist und darin besteht, daß alle Grundsätze und Willenszüge, die sich im objektiven Charakter festgesetzt haben, und alle übrigen natürlichen Regungen, die darin enthalten sind, an dem Gedankenkreis des subjektiven Charakters geprüft werden. So weit sie in Angemessenheit dazu stehen, müssen sie ausdrücklich anerkannt und bestätigt werden. Was Naturnotwendigkeit, gedankenlose Gewohnheit, fremder Wille, der Gang unsers Lebens aus uns gemacht haben, und die Probe der inneren Selbstprüfung besteht, wird so ein Werk unserer freien Intelligenz und Wahl, wie es schon Fichte forderte. Was in falschen Beziehungen zu einander steht, in falschen Verhältnissen der Unter-, Neben- und Überordnung, muß dagegen neu geordnet werden, und was in diese Ordnung überhaupt nicht paßt, muß mit Hilfe des Willens ausgestoßen und ausgerottet, d. i. unterdrückt und so abgetrennt werden, was auch die heilige Schrift fordert. Es kann sogar notwendig sein, daß ganz neue Richtungen bei unserem Streben und Thun eingeschlagen werden und ein völlig verändertes Geistesleben begonnen wird, und das kann auch mit einer Umgestaltung unserer äußern Lebensverhältnisse in Verbindung stehen. Oft kann dazu schon eine einzelne Besinnung, ein einzelnes entscheidendes Ereignis

plötzlich, uns selbst überraschend, etwa wie bei Paulus, Luther, den Anstoß geben, wobei uns über unsern inneren Zustand, wie man sagt, die Schuppen von den Augen fallen und das Licht durch die Wolken bricht. Der Prozeß der inneren Wiedergeburt kann natürlich durch eine innere Revolution zur Überwindung des Bösen nicht ersetzt werden, die Kant, durch seine gänzlich unzureichende Psychologie verleitet, an die Stelle der Wiedergeburt, wie an die Stelle einer methodischen Erziehung, setzen wollte. So weit aber der Prozeß der innern Wiedergeburt gelingt, gestaltet sich der Charakter einheitlich, so daß der subjektive und objektive Charakter Ein Ganzes bildet. Hiermit wird der Charakter zu „einer solchen zweckmäßigen Geistesorganisation, wobei die vernünftige Einsicht eine monarchische Gewalt ausübt und alle andern Gedanken, Triebe und Begierden sich dienstbar macht", und eine ebensolche Geistesorganisation muß auch in die gesellschaftliche Tugend kommen, so daß die vernünftige Einsicht in den herrschenden Anschauungen und Ehrenpunkten, in den herrschenden Sitten und Gewohnheiten zu einer monarchischen Gewalt gelangt. Nur ein solcher einheitlicher moralischer Charakter kann streng konsequent handeln. Die Resultate der inneren Wiedergeburt, die erreicht werden, sind indes keineswegs ein unverlierbares Eigentum dessen, bei dem sie erreicht werden, wie manche dogmatische Lehren behaupten nach der Analogie zur stoischen Tugend. Wenn auch das Gewissen immer nur vorübergehend übertäubt wird und niemals völlig wieder verstummt, nachdem es einmal erwacht ist, so kann man doch in frühere Zustände, über die man sich schon erhoben hat, wegen der großen Beweglichkeit des Innern wieder zurücksinken. Daher giebt es immer noch eine ernste, stete Arbeit, um in das innere Leben wohlgefällige und zusammenstimmende dauernde Bewegungen zu bringen. Es gilt Selbstbeherrschung und Wachsamkeit, damit sich in rechter Weise erhalte, was wohl begründet, und richtig fortsetze, was wohl eingeleitet worden ist. Ohne Selbstzwang und Kampf kann das jedoch nicht geschehen, können wir uns nicht umschaffen, können wir uns in dem, was wir nach unserem subjektiven Charakter sein wollen, nicht befestigen und behaupten, können wir, was das letzte Ziel für den Prozeß der inneren Wiedergeburt, wie für die daran sich anschließende Geistes- und Willens-

arbeit ist, die Charakterstärke der Sittlichkeit, nicht erreichen. Selbstzwang und Kampf sind nämlich aus dem uns schon bekannten allgemeinen Grund notwendig, weil das Natürliche zwar biegsam, aber doch immer nur im Zurückwirken auf die Einwirkung und gar leicht nur im Widerstehen nachgiebig ist. Nur die vollendete Tugend ist mühelos und ohne Kampf. Sie kennt den Gegensatz nicht, geschweige daß sie sich in Gegensätzen entwickelt. Ja schon das prinzipielle Gute, das Ethische, bedarf des Gegensatzes nicht. Das Böse und Sündhafte, wogegen der Kampf gerichtet ist, stammt immer erst aus der Wirklichkeit des Lebens, aus der natürlichen Geistesentwicklung. Die Stoiker und Kant faßten dagegen die Tugend einseitig vom Standpunkte der Willensstärke auf; darum schien es ihnen, wie schon Aristoteles, als ob mit ihr Kampf, Anstrengung, Selbstüberwindung, und es schien wenigstens den Stoikern, als ob sogar Rauheit, Rigorismus mit ihr notwendig verknüpft sei. Um so mehr neigte der stoische Weise, wie der jüdische Pharisäer, im Bewußtsein der Schwierigkeiten, die er überwinden soll, zu Tugendstolz, Selbstgefälligkeit, Selbstgerechtigkeit, und da es im sittlichen Leben auf das Kleine, wie auf das Große ankommt, auch zu Eitelkeit. In Wahrheit ist die Tugend an sich der ungestörte Einklang zwischen Einsicht und Wollen, und sie muß auch, wie alle Kunst, das Gepräge der Natürlichkeit und mühelosen Leichtigkeit haben; selbst das sittliche Streben muß dahin kommen, daß es nicht als etwas Gewaltsames und Gemachtes, darum aber unliebenswürdig und abstoßend erscheine. Ohne Selbstüberwindung und Kampf können wir aber dazu nicht hindurchdringen. Unsere wirkliche Tugend, d. i. unsere Sittlichkeit, ist notwendig eine kämpfende, insofern sie Zustände, die nicht ausdrücklich bestätigt werden können, verwerfen, verneinen, insofern sie alles, was ihr nicht gemäß ist, ausschließen und zurückweisen muß, und mit einem solchen Kampf können Leiden aller Art verbunden sein. Der Kampf mag wohl dem Einzelnen je nach seiner individuellen Lage leichter oder schwerer werden. Indes ohne Kampf durchs Leben gehen zu können nach Art der schönen Seelen, ist ein sehr zweifelhaftes Verdienst; es ist immer verdächtig, daß man dann die Strenge der sittlichen Forderungen abstumpft und verfälscht, z. B. Sympathie an die

Stelle echten Wohlwollens gesetzt, Recht und Billigkeit aus Wohlwollen verkürzen will, oder man läßt sich vielleicht gar bloß tragen durch die günstigen Verhältnisse des natürlichen Lebens. Weil man sonach bei allem sittlichen Streben auf den Kampf gefaßt sein muß, weil man es gar nicht anders erwarten kann, als daß man im Leben kämpfen und ringen muß, so soll und kann man in den Kampf mit aller Ruhe des Gemüts eintreten. In aller Ruhe kann man dem entgegentreten, was nicht so bleiben darf, wie es ist. In aller Ruhe kann man inmitten aller Schwierigkeiten festhalten an dem höheren Wert. Eine solche Ruhe ist gerade eine Probe und Bewährung unseres sittlichen Strebens. Man darf nicht die Fassung verlieren.

Zur rechten Verfassung des Gemüts gehört übrigens nicht bloß, daß die leitenden Grundsätze und Zwecke aus der Idee geschöpft sind. Das Würdige und ethisch Notwendige muß sich im Leben auch als ein Zweckmäßiges erweisen. Es handelt sich ja darum, Ideales in den natürlichen Stoff des Geistes- und gesellschaftlichen Lebens hineinzubilden, darin besteht gerade die sittliche Lebenskunst. Das natürliche Geistesleben hat aber, wie wir wissen, seine eigentümlichen Kräfte und Gesetze, disparat verschieden von den sittlichen Idealgesetzen, und an die natürliche Gesetzmäßigkeit muß sich auch das sittliche Handeln binden, nicht um sich schlechthin widerstandslos seinem Zuge zu unterwerfen, wie wenn die Sittlichkeit nichts anderes wäre, als nach Hegel die durch die Freiheit des Willens zu sich selbst zurückkehrende, mit sich selbst versöhnte Notwendigkeit der Natur, sondern um die Hebel anzusetzen, damit die Idealgesetze zu Triebfedern werden und damit das Natürliche unter die Botmäßigkeit der idealen Zwecke gebracht werde. Es handelt sich also darum, für die sittlichen Zwecke zugleich immer die zweckmäßigsten und wirksamsten Mittel auszuwählen und zu gebrauchen, die Mittel, welche die Kraft, Hindernisse zu überwinden, verstärken und den Erfolg mit wachsender Leichtigkeit herbeiführen können, und solche Mittel sind diejenigen, die sich der natürlichen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit genau anpassen. Darum muß der praktischen Vernunft, die auf der klaren und reinen Beurteilung beruht, die Klugheit des praktischen Verstandes, der sich nach der Natur des Wirklichen richtet, immer zur Seite stehen, und

in dem subjektiven Teil des Gedankenkreises, von dem unsere innere Wiedergeburt ausgehen soll, muß deshalb, wie zuvor schon in den Gedankenkreis des objektiven Charakters bei Gelegenheit des Handelns, das theoretische, psychologische, physikalische, technische Wissen aufgenommen sein, aus dem die rechten Mittel abgeleitet werden können. Ein solches Wissen muß die zweite Hauptabteilung in dem Gedankenkreise des subjektiven Charakters ausmachen, neben den durchgebildeten Maximen des Gewissens in der ersten Hauptabteilung. Das Wissen selbst wird auf dem logisch analytischen Wege der Erfahrung gefunden, während die Prinzipien für die sittlichen Zwecke auf synthetischem, apriorischem Wege gefunden worden sind. Es muß aber, möglichst geläutert durch Unterricht und Nachdenken, aus dem Gedankenkreis des objektiven Charakters herausgehoben sein, damit danach die Mittel zur Anwendung der Grundsätze geprüft werden können. An sich würdige Gedanken und Zwecke reichen einmal für das sittliche Handeln, das gelingen soll, durchaus nicht aus. Es muß dafür zugleich das natürliche Gesetzmäßige und Notwendige nachgewiesen sein, von dem erst die Realisierung der Ideen abhängt. Es gilt dabei gewiß nicht, wie schon bemerkt, bloß in Angemessenheit zu den äußeren Verhältnissen, also bloß nach Zweckmäßigkeit und Opportunitätsrücksichten zu handeln; denn man soll die Gesetze der Naturnotwendigkeit zweckmäßig, verständig gebrauchen, man muß sie folglich beherrschen statt sich von ihnen fortreißen und beherrschen zu lassen, man muß sie beherrschen im Dienste eines höheren Zweckes. Eine Gesinnung, ein Motiv, ein Zweck, ein Plan, hergenommen von der idealen Beurteilung, muß uns also immer bei dem Handeln leiten, und wenn dieses folglich bloß in Angemessenheit zu den natürlich notwendigen Gesetzen des Geistes steht, so ist es ebenso wenig vollständig gerechtfertigt, als wenn es bloß in Angemessenheit zu den Ideen steht. Erst dann, wenn die Zwecke von der idealen Beurteilung hergenommen sind, ist die Klugheit sittliche Klugheit, also eine solche, wie sie allein mit einem sittlichen Streben vereinbar ist. Die praktisch vernünftige Tugend des Aristoteles war überhaupt nichts anderes als Klugheit, aber es war keine sittliche Klugheit; denn es handelte sich bloß darum, für die Glückseligkeit als den Zweck, der schon feststand, die Mittel

aufzufinden. Uns sind die moralischen Zwecke wie die höchsten, die gedacht werden können, so die allein würdigen, und derjenige, der sie vom ethisch teleologischen Standpunkte aus, also unter Voraussetzung einer moralischen Weltordnung auffaßt, ist überzeugt, in ihrer Realisierung zugleich seine allgemeine menschliche Bestimmung zu erfüllen. Da aber das Handeln ebenso den natürlich notwendigen Gesetzen, von denen seine Möglichkeit und Wirklichkeit, wie den Idealgesetzen der ethischen Beurteilung, von denen seine Würde abhängt, entsprechen, da es nach beiden Seiten hin angemessen sein muß, so vereinigen sich im Handeln die beiden Sphären der ethischen und theoretischen Erkenntnis, die in den Prinzipien getrennt sind. Das Mittel selbst, das dem höheren Zwecke dient, kann an sich indifferent, wertlos sein. Aber in Beziehung zu dem höheren Zweck gesetzt, erlangt es einen Wert. Es wird durch den Zweck geheiligt. Es kann jedoch dem Mittel auch ein unmittelbarer Tadel anhaften, er kann sich seinem Besitz, seinem Gebrauch anschließen. Dann darf man nicht nach der Lehre des Jesuitismus annehmen, daß der Tadel durch den würdigen Zweck ausgelöscht und aufgehoben werde. Er ist vielmehr für sich zu vermeiden, weil es ein Tadel ist, dem gegenüber die Beurteilung nicht verstummt. Ist also das Mittel selbst, sein Besitz und Gebrauch nicht frei davon, so ist es um des Tadels willen ein verwerfliches Mittel. Die Unterordnung der Mittel unter die Zwecke muß auch weit genug ausgedehnt werden. Selbst die nationalökonomischen Gesetze[1]) müssen als gegebene Hilfsmittel für moralische Zwecke betrachtet werden, und da, wo ein ihnen angemessenes Handeln von statten gehen oder vorgezeichnet werden soll, müssen solche Zwecke zuvor scharf bestimmt sein. Die idealen Forderungen dürfen folglich nicht ignoriert werden, man darf sich über sie nicht unter dem Hinweis auf Natur und Wirklichkeit hinwegsetzen, um allein der darin liegenden Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit zu folgen, wie es in der Nationalökonomie gewöhnlich geschieht. Das natürlich Notwendige, auf das wir bei der Realisierung unserer Zwecke angewiesen sind, kann freilich gar manchem unserer

[1]) Vogt im Jahrb. f. w. Pädag. XII, S. 187 ff.

sonstigen Wünsche widerstreiten, es kann die Erreichung unseres Zieles in eine weite Ferne rücken, es kann von uns Entsagung fordern. Ist es jedoch einmal als das in diesem Falle Notwendige und Unvermeidliche erkannt, so sollen wir uns ihm mit derselben Ruhe des Gemüts unterwerfen, die überhaupt dem sittlichen Streben eigen und auch ohne Fatalismus erreichbar ist. Wir sollen uns in das Notwendige in aller Ergebung und selbst mit aller Resignation schicken. Bleibt die Gesinnung rein, so muß jede äußere Lage als erträglich erscheinen.

Hiermit beschließen wir unsere Betrachtung über Tugend und Tugendstreben. An die Tugend schließen sich aber noch zwei andere Begriffe an, die in der Geschichte der Philosophie mit der Tugend immer um den Vorrang gerungen haben, ja die, wie die Tugend selbst, so oft als die Fundamentalbegriffe der Ethik, als prinzipielle Anfangspunkte der Wertschätzung angesehen worden sind, Pflicht und Gut. In Wahrheit sind alle drei abgeleitete, den Ideen untergeordnete, die Ideen voraussetzende Begriffe,[1]) die sich erst bei der Realisation der Ideen aufdrängen. Es sind nicht Prinzipien, wohl aber die allerersten Formalbegriffe für das Wirkliche in seinem Verhältnis zu den Ideen. Es wird sich auch zeigen, Pflicht und Gut sind selbst wieder der Tugend untergeordnet,[2]) während bei Aristoteles der scheinbaren Tugend des rechten Mittelmaßes die Pflicht übergeordnet war; denn das Mittelmaß wurde gelobt, wenn in jeder Lebenslage geschehe, was geschehen sollte. Bis zur Zeit der Stoiker herab und noch bei Wolff galt auch die Pflicht nur als das zum Erstreben des höchsten Gutes der Glückseligkeit angemessene Verhalten, also als dasjenige, das beobachtet werden muß, damit jenes Ziel erreicht werde. An Pflicht und Gut werden sich aber wieder, wie bei der Tugend, und so später an das Gut noch andere Formalbegriffe anschließen.

§ 24.

Pflicht und sittlicher Takt.

Wo im Leben eine Unangemessenheit des persönlichen Wollens zu den Ideen hervortritt, sei es eine bloße Distanz zwischen dem

---

[1]) § 4, S. 31. — [2]) § 9, S. 114.

persönlichen Wollen und den Ideen, sei es, wie bei allem Bösen des Willens, ein Gegensatz des persönlichen Wollens zu den Ideen, da ergeht immer darüber unvermeidlich ein Urteil des Tadels; was den Ideen nicht entspricht, und was nicht gelobt werden kann, verdient Tadel, so weit die Abweichung reicht. Und es ist ein sittliches, ein moralisches, ein Gewissens-Urteil, von dem der Tadel ausgeht, also nicht ein einfaches ethisches Urteil; denn dieses ergeht nur über einzelne Willensakte, jetzt handelt es sich aber um persönliche Zustände, die dem sittlichen oder moralischen Urteil, dem Gewissensurteil unterliegen. Die Abstraktion von der Person, die für die Begründung der Ethik notwendig war, muß ja in der Wirklichkeit des Lebens aufgegeben werden. Hier kommt ein jeder nur als Person oder insofern ihm die Person mangelt, in Betracht. Das sittliche oder moralische Urteil hat aber ebenso wenig, wie das ethische Urteil, die Macht, die wirklichen Zustände zu unterdrücken und umzuändern. Das vermag nur der Wille;[1]) ihm gilt auch das tadelnde Urteil wegen der vorhandenen Inkongruenz zwischen den Ideen und der Wirklichkeit, und das Urteil ergeht immer von neuem, so lange das Mißverhältnis fortdauert. Kennt er die Ideen, so ist ihm das Urteil auf die Dauer unerträglich, und ist in ihm schon ein sittliches Streben lebendig, so richtet er gegen sich selbst, so gewiß er das Urteil vernimmt, die Forderung,[2]) das Mißverhältnis zu beseitigen und zu vermeiden. Er erkennt, daß er es beseitigen und vermeiden soll, wenn es auch thatsächlich nicht geschieht oder nicht geschehen ist, und damit ist gleichbedeutend, er sieht es als seine Pflicht an, das zu thun. Sollen und Pflicht sind nur sprachlich verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff.[3]) Die Pflichtforderung geht sonach nicht unmittelbar vom Willen aus, sondern er wird zu ihr erst im Hinblick auf die Ideen veranlaßt. In ihr haben Judentum und Christentum den idealen Gehalt hervorgehoben. Ein Gesetz sollte eine gültige Regel vorzeichnen, wie schon nach den Stoikern die Pflicht gebot, was der Tugend gemäß war, und das Handeln war pflichtmäßig, das der Regel entsprach, obwohl es, statt mit ihr übereinzustimmen, auch davon abweichen

[1]) § 9, S. 113. — [2]) § 9, S. 113. — [3]) § 8, S. 97.

konnte. Erst die englischen Moralisten setzten allgemeine Regeln des Verhaltens voraus, wie sie aus den Ideen oder einer Idealperson abgeleitet werden können. Bei der Pflicht zeigt sich aber wieder recht deutlich der Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Denn wenn die theoretischen Begriffe nicht bestätigt werden in der Wirklichkeit, diese also sich nach ihnen nicht erklären läßt, so schließen wir, die Begriffe sind falsch oder sie sind wenigstens noch nicht so weit entwickelt, als zur Erklärung des Gegebenen erforderlich ist, vorausgesetzt, daß wir dieses selbst richtig aufgefaßt haben, und es entsteht folglich die Forderung, die Begriffe so zu verändern, daß die Erklärung möglich wird. Anders auf praktischem Gebiete. Wenn da die Wirklichkeit den Musterbegriffen nicht entspricht, so urteilen wir nicht, die Musterbegriffe müssen ungültig sein und müssen deshalb abgeändert werden, sondern es entsteht die Forderung, die Wirklichkeit ist abzuändern, damit sie mit den Ideen übereinstimme, und diese Forderung ist gerade der Begriff der Pflicht. Der Begriff entsteht sonach nur für den Fall, daß das persönliche Wollen abweicht[1]) von dem Gehorsam gegen die Ideen. Er ist folglich ungültig, wenn eine Inkongruenz nicht vorliegt. So sollte es auch im Monismus von Spinoza sein; denn in ihm giebt es keinen Gegensatz, keinen Widerstreit, daher auch nicht einen Kampf, wie wir ihn als untrennbar mit dem sittlichen Streben verknüpft nachgewiesen haben. Im Monismus von Spinoza giebt es ebenso wenig eine Abweichung von einer Regel. Spinoza spricht aber doch von Pflicht, wie er ja auch von Tugend und Recht spricht, indem er sich dem Sprachgebrauch akkomodiert und daraus die Begriffe bloß empirisch aufnimmt. Der Begriff der Pflicht ist aber wirklich ungültig bei dem heiligen Wesen,[2]) wie bei der vollendeten Tugend. Für sie giebt es keine Pflichten, weil bei ihnen eine Distanz zwischen dem persönlichen Wollen und den Ideen, geschweige ein Gegensatz des persönlichen Wollens zu den Ideen nicht möglich ist. Selbst bei dem besseren Menschen,[3]) der auf Sittlichkeit beschränkt, aber in der Hingebung an die Ideen treu ist, eilt der Wille am liebsten dem Pflichtgebot voraus. Er

[1]) § 7, S. 97. § 9, S. 114. — [2]) § 8, S. 102. — [3]) § 8, S. 102.

wartet es gar nicht ab, und thut deshalb auch mehr als seine Pflicht. Das hielt Kant nicht für möglich. Man kann aber in der That mehr als seine Pflicht thun, und es geschieht immer, wenn man die Pflichtforderung gar nicht entstehen, wenn man es zu der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, die den Pflichtbegriff erzeugt, gar nicht kommen läßt. Man steht dann über der Pflicht. Man kann aber ebenso unter dem Niveau der Pflicht stehen, und das ist dann der Fall, wenn man sich noch in dem Zustande natürlicher Roheit befindet, wo weder Einsicht noch Wille vorhanden ist. Durch sie erhebt man sich erst auf den Standpunkt der Pflicht. Unser Pflichtgefühl kann auch sehr verschiedene Grade der Feinheit und Stumpfheit haben. Derjenige, der weiter in seinem sittlichen Streben fortgeschritten ist, klagt schon über Pflichtverletzung, während ein anderer noch gar nicht einsieht, daß eine Pflicht vorliegt. Um seine Pflicht zu erkennen, muß man überhaupt mit den Ideen in irgend einer Form schon bekannt sein und schon ein sittliches Streben besitzen, und auch in der Theorie bleibt die Pflicht ohne deutliche begriffliche Erkenntnis der Ideen so unklar, wie in Kants kategorischem Imperativ und dem Fichte'schen Grundsatz: Handle nach deiner Überzeugung von der Pflicht, d. i. nach deinem Gewissen. Fichte forderte wohl ein lebendiges Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, er forderte dafür Regsamkeit der Reflexion; Trägheit zur Reflexion, die gewiß ein großes Hindernis für das Gute ist, war ihm sogar das eigentliche Böse. Aber durch jene Forderungen wird der Mangel an Klarheit nicht beseitigt. Bei demjenigen, der die Ideen noch nicht in irgend einer Form kennt, und nicht schon den Anfang zu einem wirklich guten Willen gewonnen hat, ist auch alles Moralisieren unnütz. Es wird gar nicht verstanden und bleibt völlig wirkungslos. Um wirksam zu sein, muß es immer anknüpfen an ein gewisses Maß schon vorhandener Einsicht und an die Anfänge eines schon in der Entwickelung begriffenen guten Willens. Fehlt es aber bei dem, an den sich die Pflichtforderung wendet, nicht an Einsicht und Willen, so kann ein jeder, wie gegen sich selbst, so gegen jeden andern den Anspruch der Pflicht erheben, wo eine Entfernung von dem Idealzustande vorliegt. Der Anspruch der Pflicht kann auch gegen

einen seiner äußeren Stellung nach höher Stehenden erhoben werden. Es geschieht ja im Namen der Idee, der alle gleichmäßig unterworfen sind, und das darf nicht als Anmaßung, Überhebung gelten, wenn nur diese subjektiven Zustände sich nicht in die dafür gewählte Form einer Pflichtforderung kleiden. Die Pflicht kann ferner sowohl in Bezug auf die Vergangenheit, wie in Bezug auf die Zukunft ausgesprochen werden. Gleich den Ideen selbst, ist sie gleichsam, wie über den Raum, so auch über die Zeit erhaben. Die Forderung: das hätte geschehen sollen, ist daher so gut gültig, wie die andere: das sollte geschehen, und der Inhalt der Forderung kann überdies sowohl positiver, als negativer Art sein. Sie kann also auch dahin gehen, daß etwas nicht geschehen sollte oder nicht hätte geschehen sollen. Aber der Pflicht genügt nicht die bloße Legalität des Handelns. Man kann ihr also nicht entsprechen durch ein Thun und ein thatsächliches Verhalten, das ihr bloß gemäß ist, obwohl die angemessene Gesinnung fehlt, und diese kann nicht ersetzt werden durch ein subjektives Motiv zum Handeln, wie das der Nützlichkeit, der Furcht vor der Strafe. Wo ein solches Motiv dem Handeln zu Grunde liegt, ist die Pflicht selbst nicht erfüllt. Der absolute Wert liegt ja nur im Wollen, das in den durch die Idee bestimmten Verhältnissen steht. Auf das Handeln kann er folglich nur übertragen werden, darin kann er nur sekundär liegen, d. i. nur insofern, als es der Gesinnung entspricht. Einen selbständigen absoluten Wert hat es nicht. Nur mittelbar kann dem Handeln schon für sich allein ein Wert zukommen. Für die Gesellschaft kann z. B. in der That auch ein nicht sittliches Handeln von Wert sein; es kann für sie viel darauf ankommen, wenn nur geleistet wird, was der Pflicht gemäß ist, sei es auch ohne entsprechende Gesinnung. Es werden dann vielleicht wenigstens andere sittliche Handlungen nicht gehindert, oder es wird bei andern der Anreiz zum Ungehorsam vermieden, der so leicht entsteht, wenn bei irgend einem Gliede der Gesellschaft das Handeln ausbleibt, wo es vorhanden sein sollte. Aber unmittelbar wertvoll ist es nur, wenn es als Ausdruck, „als Interpret“ einer vorhandenen Gesinnung dient und aus ihr gleichsam hervorgewachsen ist, ausdrücklich gefordert durch die besondere Ver-

anlassung und Gelegenheit. Namentlich genügt also auch nicht ein solches Handeln, das, wie ein leeres Bußwerk, der Gebrauch einer leeren Form oder Formel, willkürlich ausgeübt wird, ohne daß man den Sinn, der vielleicht ursprünglich wirklich zu Grunde gelegen hat, noch empfindet. Ein der Gesinnung entsprechendes Handeln muß aber von jedem gefordert werden, der nicht im Zustande absoluter Roheit, also unter der Linie der inneren Freiheit sich befindet, d. i. von jedem, bei dem Einsicht und Wille einen Anfang gewonnen haben. Schon Aristoteles hat gelehrt, die praktisch-vernünftige Tugend bestehe nicht darin, daß man bloß der Vernunft gemäß lebe, sondern das rechte Verhalten müsse mit Bewußtsein aus der Vernunft hervorgehen, und dadurch wurde der Grundsatz der Stoiker, daß die Tugend auf der Gesinnung beruhe, vorbereitet. Kant dagegen irrte hier. Er glaubte in der Ethik nur Regeln für das Handeln aufstellen zu dürfen, weshalb sein uns schon bekanntes ethisches Prinzip mit den Worten anhob: handele so u. s. w., und er glaubte dann zwischen einem Handeln aus Pflicht, dem eigentlich sittlichen Handeln, das aus der Gesinnung hervorgeht, und einem Handeln der Pflicht gemäß, dem legalen Handeln, unterscheiden zu müssen. Jenes wurde nun zwar von Kant, wie von Fichte, sehr hoch über dieses hinausgehoben. Aber das legale Handeln blieb doch auch eine Art des sittlichen Handelns, obwohl es mindestens eine in sittlicher Hinsicht leere, wenn aber Einsicht und Wille schon vorauszusetzen sind, eine wahrhaft unsittliche Stelle bezeichnet. Der Eudämonismus, wissen wir schon, kennt überhaupt keine Pflichten. Daher erhob sich auch das Judentum, welches Pflichtgesetze anerkannte, hoch über das Heidentum, wie wir früher gesehen haben. Sie wurden freilich oft nur als Gebote der Macht und des Zwanges angesehen, und ihre Ausübung ging in Legalität unter. So verloren sie ihren sittlichen Charakter[1]. Mit demselben sind sie aber auch für das Christentum gültig, was man oft leugnet. Das Christentum kennt nur zugleich ein ideales Personalbild für menschliche Verhältnisse, woraus sich die Pflichtgebote ableiten lassen, und darin liegt ein größerer Schutz

[1]) § 8, S. 102.

gegen die Gefahr, daß man sie mit bloßen Machtgeboten verwechsele.

Die Pflicht muß oft der Begierde, der Neigung, dem Gefühl, der Meinung, der Laune, einem Nützlichkeitszweck entgegentreten, wovon sich der Einzelne leiten lassen möchte. Es wäre wohl, heißt es dann, viel nützlicher, angenehmer, befriedigender, solchen subjektiven Regungen nachzugeben, aber es wäre wider die Pflicht. Die Pflicht gerät so mit in Konflikt mit den subjektiven Regungen. Der Pflicht gegenüber haben diese jedoch keine Stimme. Sie dürfen der Pflicht gegenüber niemals Recht behalten. Sie haben sich ihr nur unterzuordnen, und ihr muß man selbst das Liebste und Nützlichste opfern. Steht sie einmal fest, so gilt sie ohne alle Bedingung, ohne alle Einschränkung und Ausnahme. Sie kennt dann kein Wenn und kein Aber, und es können bei ihr auch nicht verschiedene Grade von Gebundenheit vorkommen, wie man sie oft durch die Unterscheidung von vollkommenen, nicht erzwingbaren, eigentlich moralischen Pflichten des inneren, und unvollkommenen, erzwingbaren, bloß legalen Pflichten des äußeren Friedens, durch die Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Gerechtigkeit festsetzen wollte schon von den Stoikern an und im Naturrecht nach Grotius bis zu Wolff. In jener Unterscheidung lag von Anfang an der Keim zu der Trennung von Moral und Rechtslehre. Die Pflicht gilt in der That immer kategorisch d. i. unbedingt, wie schon Kant lehrte, obgleich er zugleich an dem Unterschied der Pflicht nach Moralität und Legalität festhielt. Sie fordert also von uns schlechthin Selbstbeherrschung und Selbstzwang. Diese Bestimmung hat freilich der Ethik schon oft den Vorwurf eines kalten Rigorismus zugezogen, und der Vorwurf würde auch begründet sein, wenn die Pflicht z. B. Handlungen ohne alle Neigung forderte und wenn um der Pflicht willen alle Neigung oder jede natürliche Regung von nicht unmittelbarem sittlichem Gehalt zurückgedrängt werden sollte. Wir wissen aber schon, daß das ein Irrtum ist. In Wahrheit ist jede natürliche Regung gestattet, wenn kein Widerstreit zwischen ihr und dem Idealen hervortritt. Der Vorwurf des Rigorismus würde aber auch dann begründet sein, wenn eine jede Pflicht immer für einen

jeden Einzelnen ohne Unterschied bestände. In Wahrheit setzt sie eine besondere Lage voraus, in der eine Abweichung von der Idee vorgekommen ist oder vorkommen kann, und diese Lage ist keineswegs immer für einen jeden vorhanden. Ist sie jedoch für ihn eingetreten, dann gilt wirklich die Pflicht unbedingt und ohne alle Einschränkung, und die subjektiven Regungen, die ihr entgegenstehen, können daran nichts ändern. Für den Verkehr, für Kauf und Verkauf und ähnliche obligatorische Verhältnisse, für die Politik, für den geselligen Umgang hat man wohl Ausnahmen von allgemeingültigen Forderungen annehmen wollen. Indes auch hier kann z. B. eine absichtliche Unwahrheit und Täuschung keine andere Beurteilung erfahren und sie darf keine andere Beurteilung beanspruchen als in den allgemein menschlichen Verhältnissen überhaupt. Es würde der reine Naturzustand, der unter der Linie der Moralität liegt, hergestellt werden, wenn in solchen Ausnahmefällen das allgemeine gegenseitige Vertrauen der Menschen, die Gebundenheit an eine Übereinkunft als aufgehoben betrachtet werden sollte, wenn also z. B. im Verkehr allgemein vorausgesetzt werden müßte, es leite da einmal das Motiv der Bereicherung, und deshalb sei ein jeder ausschließlich auf die eigene Prüfung der Umstände und der Sachlage angewiesen, wie sie immerhin ein anderer darstellen möge. Kollisionen unter mehreren Pflichten, wobei sich die eine oder die andere nicht vollständig erfüllen läßt, kann es freilich geben. Darüber später. Der kategorischen Verpflichtung widerspricht auch Fichte's Forderung einer solchen Vereinigung [1]) des reinen und des Natur-Triebs, wobei jener seine Reinheit, dieser den Genuß opfere. In Übereinstimmung damit forderte Schiller in der Abhandlung über Anmut und Würde und in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen eine harmonische Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit, wie sie bei der schönen Seele vorkomme. In ähnlicher Weise wird auf dem Hegel'schen Standpunkte das Verhältnis zwischen Natur und Geist im modernen Sinne von Dav. Strauß und Zeller aufgefaßt. Die antike Ethik, heißt es bei ihnen, habe die unmittelbare Harmonie zwischen Natur und Geist

[1]) § 6.

gefordert, das Christentum vertrete dagegen den Gegensatz zwischen Natur und Geist. Für die letztere Behauptung wird seltsamer Weise Cölibat und die Askese überhaupt zum Beweise angeführt, obgleich beides dem ethischen Geiste des Christentums widerstreitet. Durch den modernen Humanismus, heißt es dann weiter, werde der Gegensatz zwischen Natur und Geist in der höheren Einheit einer vermittelten Harmonie überwunden. Mit jenem Gegensatz kann nun, wie mit dem Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bei Schiller und dem reinen und Natur-Trieb bei Fichte, nichts anderes gemeint sein als der Gegensatz des sittlichen Geistes zur Sinnlichkeit und dem natürlichen Geistesleben überhaupt. Wo aber wirklich ein solcher Gegensatz hervortritt, da kann er nicht durch Vereinigung, Harmonie oder Vermittelung des Widerstreitenden, sondern nur durch Unterordnung des natürlichen und sinnlichen Strebens unter die Herrschaft des idealen Geisteslebens aufgehoben werden. So bringt es der kategorische Charakter der Pflicht mit sich. Das Bewußtsein, daß es natürliche Regungen giebt, deren Quelle nicht in den Ideen liegt, muß uns gerade wachsam und vorsichtig machen; denn nach dieser Seite liegt unsere Schwäche, die so leicht zu einer Pflichtverletzung und Pflichtvergessenheit führt. So wenig aber die Pflicht von unseren natürlichen Regungen abhängig gemacht werden kann, ebenso wenig darf sie abhängig gemacht werden von unserem Können, d. i. davon darf ihre Gültigkeit nicht abhängig gemacht werden, ob sie von uns ausgeführt werden kann. Denn sie ist aus einem Ideal abgeleitet, das für gedachte Willensverhältnisse entworfen ist, und wie dieses selbst, behält sie ihre Gültigkeit, auch wenn die Wirklichkeit trotz aller Umsicht und Anstrengung bei unsern Versuchen die Ausführung hindert. Ohnehin behält die Gesinnung ihren Wert, wenn der Erfolg mißlingt; denn unser sittlicher Gehorsam giebt sich schon im mißlungenen Versuche kund.

Der Pflichten giebt es aber noch viel mehr als der Äußerungen der Tugend, weil sie ja immer nur auf die ungleich zahlreicheren Abweichungen von den geraden Wegen der Tugend berechnet sind, und wegen der zahllosen Menge möglicher Pflichten scheint es sehr wünschenswert, daß die Wissenschaft die verschiedenen

Arten von Pflichten systematisch wohl geordnet nebeneinander stelle und nach gültigen Einteilungsgründen klassifiziere, also nicht etwa als Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst; denn bei dieser bekannten Klassifikation schließen sich die Einteilungsglieder nicht aus. Die Pflichten gegen uns selbst und gegen den Nächsten würden z. B. immer zugleich auch Pflichten gegen Gott sein. Nicht höher steht Fichte's Unterscheidung der Pflichten nach den drei Bedingungen der Ichheit: dem Leib als Werkzeug des Willens, der Intelligenz als Bedingung des Daseins des Sittengesetzes und der Individualität. Statt solcher Einteilungen müßte wenigstens eine logisch richtige Klassifikation aufgestellt werden, und für jeden einzelnen konkreten Fall des Lebens müßte die Pflicht, ihre Ausbreitung und Verflechtung logisch genau konstruiert sein. Das ganze Leben müßte so durch allgemeine Pflichtformeln umspannt sein, die in dem wissenschaftlichen Gesetzbuch der Pflicht verzeichnet ständen, und weil diese zu der besonderen Lage eines jeden herabreichten, würde nicht so leicht, wie es scheint, die Gefahr entstehen, daß unserer Aufmerksamkeit und Wachsamkeit etwas entschlüpfe, was pflichtmäßig zu erwägen und zu thun sei, und namentlich würde so auch jede Art von Einseitigkeit in unserem pflichtmäßigen Verhalten am sichersten vermieden werden. Eine allgemeine wissenschaftliche Pflichtenlehre kann jedoch wegen der Unendlichkeit der Fälle und ihrer Modifikationen nicht ausgebildet werden; denn diese lassen sich unmöglich erschöpfen. Es würde auch gegen die innere Freiheit verstoßen, wenn man im einzelnen Fall einen jeden an das Gesetzbuch der Wissenschaft verweisen wollte, um seine Pflicht daraus zu entnehmen. Er muß sie vielmehr auf Grund eigener Überlegung des besondern Falls selbst abmessen unter gleichmäßiger Beachtung der Forderungen des Gewissens und des praktischen Verstandes. Er muß sich auch, damit ihm ein vollkommen zusammenstimmendes und konsequentes Handeln möglich sei, sein eigenes System von Pflichten für seine besondere Lebensstellung überhaupt entwerfen. Dabei müssen seinen Entschließungen die uns schon bekannten Schlüsse zu Grunde liegen. Aber auch diese müssen nicht die logisch strenge Form an sich tragen. Es muß hier so sein, wie auch sonst. Es kann bald der Obersatz, der die allgemeine

Maxime, bald der Untersatz, der das besondere Lebensverhältnis enthält, oder es können selbst beide Prämissen nur streifend berührt werden, wenn nur ihr Inhalt sich bei den Schlußfolgerungen wirklich geltend macht. Die streng logische Form muß höchstens prüfend, kritisierend, korrigierend nachfolgen, so weit es notwendig ist. Sollte sie immer beobachtet werden, so würde darunter gar bald die Leichtigkeit, Raschheit und Sicherheit des Handelns leiden, die man auf allen Gebieten des Handelns besitzen muß, und die man Takt nennt. Nach sokratischer Ansicht gilt freilich der Takt bloß als eine Folge der Einsicht, weshalb der Philosoph sogar der Herrscher des platonischen Staates sein sollte. Das ist der Takt jedoch ebenso wenig als der Wille, der sich nach der Einsicht richten soll. Der Takt muß auch mehr sein als der Takt gedankenloser Routine oder des Naturalismus. Die Grundsätze eines solchen Taktes sind nicht vollständig durchgeprüft. Er folgt nur solchen Grundsätzen, die er ganz zufällig und meist bloß gewohnheitsmäßig, traditionell in blinder Nachbeterei oder doch auf Grund ganz einseitiger Überlegungen angenommen hat, und seine Resultate können deshalb auch nicht genau richtig ausfallen. Die Leichtigkeit, Raschheit und Sicherheit des Handelns muß statt dessen ein durchgebildeter rationeller Takt sein, er ist das notwendige Mittelglied zwischen einer allgemeingültigen Theorie und einer solchen Praxis, aus der genau richtige Resultate hervorgehen sollen. Er setzt einen Geisteszustand voraus, der von den richtigen Grundsätzen der idealen Beurteilung und einer richtigen theoretischen Auffassung des Wirklichen, wovon die Ausführbarkeit abhängt, ganz durchdrungen ist. Davon muß eine vielfache Anwendung gemacht sein auf die konkreten Fälle des Lebens, der Geschichte, der Dichtung, der Lektüre; die Anwendung muß herabreichen selbst bis zur Beurteilung von Predigtvorträgen, richterlichen Entscheidungen, Verwaltungsmaßregeln u. s. w. Im Leben überläßt man das gewöhnlich dem Unterricht, wenn es überhaupt geschieht. Die Anwendungen, in denen man sich auf diese Weise Übung zu verschaffen hat, müssen aber bis ins Detail logisch genau abgemessen und wissenschaftlich streng durchgebildet sein, auch mit viel größerer Annäherung an die logisch genaue Form der Schlüsse und mit sorgfältiger Benutzung

dessen, was die ethische und theoretische Wissenschaft dafür darbietet. So setzt sich eine gewohnheitsmäßig richtige Beurteilung und Entscheidung fest, die dann auch weiterhin im Takte sicher leitet ohne augenblickliches vollkommen deutliches Bewußtsein der Gründe und auch in solchen Fällen, die einer wissenschaftlichen Festsetzung fähig und bedürftig sind, in denen sich jedoch die Wissenschaft noch nicht ausdrücklich entschieden hat. Der Takt leistet das durch eine die ausführlichen Schlußreihen abkürzende Totalauffassung, und ist in so weit eine unbewußte Thätigkeit, wie sie auch bei den Produktionen der Kunst leitet. Das sittliche Streben ist ja überhaupt wirklich Kunstthätigkeit. Der Takt ist nun zwar immer verbunden mit starken, lebendigen Gefühlen, er besteht aber nicht selbst in solchen Gefühlen, sondern beruht auf der nachgewiesenen Konstruktion des Innern, die bei einem jeden vorhanden sein muß, wenn es zu einem regelmäßigen richtigen Handeln kommen soll. Diese Konstruktion läßt sich auch absichtlich herstellen, darum ist der sittliche Takt und mit ihm das Tugendstreben selbst lehrbar, zumal logisch genau zu bestimmende und stets in derselben Weise zu denkende Begriffe zu Grunde liegen, die sich in methodischer Weise kombinieren lassen.[1]) Aus den wissenschaftlich sorgfältig durchgebildeten Bearbeitungen einzelner Fälle, die dem Takte vorausgehen müssen, ergeben sich überdies immer mehr allgemeingültige Grundsätze auch für das Ganze der ethischen, wie der theoretischen Wissenschaft, und diese selbst wird folglich spezieller durchgebildet, was dann gleichfalls der Praxis zu Gute kommt.

Es giebt nun aber nicht bloß immer viele Pflichten, die ein jeder in seiner besonderen Lage mit Hilfe seines Taktes zu ordnen hat. Es ist auch eine Kollision der Pflichten, d. i. ein Widerstreit der Pflichten unter einander möglich. Eine solche Kollision ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem Widerstreit der Pflicht gegen die Neigung und ähnliche subjektive Regungen, die der Pflicht etwas entziehen wollen, aber ihr, wie wir gesehen haben, schlechthin weichen müssen, ohne daß ein Defekt der Pflicht entstehen darf. Bei der Kollision der Pflichten streitet Pflicht wider Pflicht,

[1]) § 9, S. 107.

d. i. für dasselbe persönliche Wollen bestehen mehrere pflichtmäßige Forderungen neben einander, und jede einzelne dieser Forderungen ist vielleicht für sich erfüllbar, aber die mehreren zusammen lassen sich nicht auf einmal erfüllen, sondern die Erfüllung der einen Pflicht ist der Erfüllung der andern entweder durchaus oder wenigstens in einzelnen Beziehungen kontradiktorisch entgegengesetzt, so daß sie sich nicht vereinigen lassen. Hier entsteht dann notwendig beim Handeln ein Defekt der Pflicht, es kann also nicht die ganze Summe der Pflichten auf einmal erfüllt werden. Der Fall liegt natürlich da nicht vor, wo ich z. B. aus echtem Wohlwollen physisch oder geistig Kranken absichtlich die Wahrheit verschweige, die sie wissen wollen. Mit ihnen kann man überhaupt nicht in so genaue sittliche Verhältnisse treten, wie mit psychisch Freien; denn ihnen fehlt gerade die Vorbedingung eines wahren Wollens, die in der psychischen Freiheit liegt, und das Wohlwollen kann sich ohnehin dem künftigen Wollen der Gesunden widmen, die das ihnen schädliche Verschweigen der Wahrheit sicherlich billigen werden. Die Pflicht strenger Wahrheitsäußerung vermindert sich auch denen gegenüber, die mich über das, was ich aus andern sittlichen Gründen verschweigen muß, unbefugter Weise ausforschen wollen. Sie wollen mich in hinterlistiger Absicht fangen, und müssen darauf gefaßt sein, daß ich mich ihnen entziehen werde, wenn ich kann. Gerade dadurch, daß sie von vornherein sich in das Verhältnis eines widerrechtlichen Kriegszustandes zu mir setzen und mir nicht in aufrichtig vertrauensvoller Hingebung entgegenkommen, zerstören sie die Bedingungen, die mich außerdem zur Wahrheitsäußerung verpflichten würden. Indes die Möglichkeit der Pflichtenkollision ist auch über solche Fälle hinaus vielfach geleugnet worden, namentlich von Schleiermacher, und bei einer Einheit des ethischen Prinzips, also innerhalb eines jeden konsequenten Monismus, ist sie wirklich unmöglich; denn das Eine kann nicht sich selbst entgegengesetzt sein, es kann sich nicht einmal in mehreres spalten, und es sollte daher schon eine wirkliche Mehrheit von Pflichten, die mehr wäre als eine vielfache Äußerung derselben Pflicht bei verschiedenen Gelegenheiten, nicht anerkannt werden. Ja selbst bei einer Vielheit der Prinzipien, wie es die Ideen sind, müßte die Möglichkeit von Pflichtenkollisionen,

wenn sie in den Ideen selbst begründet sein sollten, geleugnet werden. Denn die Ideen bilden ein System und ein System muß genau zusammenstimmen; da kann es folglich nur scheinbare, leicht auszugleichende Kollisionen geben, wie wir sie auch nachgewiesen haben. Ebenso wenig kann es wirkliche Kollisionen bei dem von ihnen Abgeleiteten geben, sofern es sich bloß auf sie stützt. Aber die Pflichten sind auch nicht bloß in den Ideen begründet, sondern zugleich in der Anwendung derselben auf die Wirklichkeit, und diese ist kein System; hier können also unter den Verwickelungen des Lebens Kollisionen entstehen, und zwar nicht bloß scheinbare, sondern wirkliche und unaufhebbare, wobei eine gleichzeitige vollständige Erfüllung der mehreren Forderungen ausgeschlossen ist. So ist es offenbar schon dann, wenn ich über eine begrenzte Geldsumme verfüge und ich doch in eine Mehrheit von Schuldverpflichtungen verwickelt bin, zu deren vollständiger Erfüllung jene Summe nicht ausreicht. Die Erfüllung scheitert an den Schranken der Möglichkeit, die mir durch meinen wirklichen Vermögenszustand gesetzt sind. Solche Pflichtenkollisionen entspringen freilich ganz gewöhnlich aus einem Leichtsinn, der es von Anfang an mit der Pflicht nicht ernstlich gemeint hat, oder aus falscher, ungenügender Abmessung der zur Pflichterfüllung notwendigen Bedingungen. Aber das sind keineswegs die einzigen Quellen der Pflichtenkollisionen. Selbst die pflichttreuesten, die gewissenhaftesten Persönlichkeiten können in Pflichtenkollisionen hineingeraten. Man denke an Antigone, die ihre Familienpflicht mit der Pflicht des Staatsgebots in Bezug auf den toten Bruder nicht zu vereinigen vermag. Man denke an York, der die Pflicht des Untergebenen mit der gegen das Vaterland nicht zu vereinigen weiß; denn widerrechtliche Eroberung und Unterdrückung nötigt nicht bloß dem Herrscher, sondern jedem Gliede der Gesellschaft und vielleicht beiden gar sehr gegen ihren eigenen Willen, den Widerstand auf, der naturgemäß offner und entschiedener hervortritt, sobald die Kraft des Unterdrückers selbst geschwächt wird. An der Möglichkeit der Pflichtenkollisionen selbst bei einem ernsten sittlichen Streben läßt sich also nicht zweifeln. Es fragt sich daher, wie man sich dabei zu verhalten hat. Durch die Pflichtenkollision darf zunächst nicht ein Stillstand alles Handelns

herbeigeführt werden. Man darf nicht meinen, weil man nicht nach allen Seiten hin den Ideen gemäß handeln könne, so sei es am besten, lieber auf alles Thun zu verzichten. Offenbar erfüllt man dann keine von den mehreren Pflichten, die uns obliegen. Man thut dann nicht einmal, was man wirklich vermöchte, sondern verhält sich ganz ähnlich, wie derjenige, der am Leben verzweifelt. Man soll aber sogar bemüht sein, so viel als möglich allen Rücksichten zu entsprechen. Vielleicht läßt sich auch durch dasselbe Handeln mehreren Rücksichten zugleich genügen. Dann soll man nicht eine von ihnen fallen lassen, man soll vielmehr die mehreren Rücksichten durch dasselbe Handeln zu vereinigen suchen. Wo jedoch wirklich nicht allen Anforderungen gleichmäßig genügt werden kann, da soll man wenigstens die gewichtigsten voranstellen. Freilich ist hier viel sittlicher Takt notwendig, damit man bei einer solchen Berechnung das Richtige trifft, und nachdem es uns gelungen ist, eine Pflichtenkollision so weit zum Abschluß zu bringen, als es vorläufig möglich ist, dürfen wir wenigstens nicht so selbstgenügsam sein, daß wir meinen, es könne überhaupt nichts weiter von uns gefordert werden. Wir müssen uns vielmehr das demütige Bewußtsein bewahren, daß ein Rest dessen, was zu leisten war, und folglich eine Distanz zwischen dem, was von uns geschehen ist, und dem, was geschehen sollte, zurückgeblieben ist. So erhält sich doch die Gesinnung rein, wenn auch das Handeln weit dahinter zurückgeblieben ist, und für die Zukunft wird folglich wenigstens unsere Aufmerksamkeit und Wachsamkeit um so gespannter sein. Ja es wird uns vielleicht später möglich, nachzuholen, was wir früher nicht leisten konnten. So macht es ein gewissenhafter Schuldner, der in Konkurs geraten ist. Der Konkurs mag geschlichtet und er mag nach positivem Rechte nicht mehr verpflichtet sein. Sobald er aber in bessere Verhältnisse gekommen ist, wird er nicht versäumen, seine früheren Verpflichtungen vollständig zu erfüllen. Am allerwichtigsten ist es indes, Pflichtenkollisionen vorzubeugen und sich deshalb im Leben vor solchen Verwickelungen zu hüten, woraus so leicht Pflichtenkollisionen entspringen können. Man muß sich bemühen, jedes Lebensverhältnis, in dem man steht, rein auszubilden, und seine Pflicht darin so vollkommen zu erfüllen, als es

notwendig ist. Thut man das nicht, so stumpft man seinen Sinn für vollständige Pflichterfüllung schon im voraus viel zu sehr ab, wie es auch durch den Mangel an Demut bei dem Abschluß einer Pflichtenkollision geschieht. Ein jedes Defizit bei unserem sittlichen Streben führt ohnehin so leicht ein anderes herbei, ein Fehler stürzt uns so leicht in noch schwerere Fehler, und es wachsen so die Mißverhältnisse, vor denen sich doch die Gewissenhaftigkeit so sehr zu hüten hat. Wir dürfen namentlich auch nicht neue Pflichten übernehmen, wenn wir schon bisher unsere Pflicht nur unvollkommen erfüllt haben. Wir dürfen nichts übernehmen, wovon wir uns bei reiflicher Überlegung eingestehen müssen, daß es unsere Kraft übersteigt. Wir dürfen unsere Kraft nicht durch Vielgeschäftigkeit zersplittern, und Arten der Vielgeschäftigkeit sind schon oberflächliche Vielwisserei und encyklopädistische Geistesbildung, sie hindern uns daran, auf jedem Wissensgebiete zu leisten, was wir sollten. Wir dürfen nicht ins Weite streben, so lange wir im engeren Kreise, wo sich sittliche Ziele viel leichter erreichen lassen, nicht vollkommen genügen und uns schon bewährt haben. So können wir Pflichtenkollisionen vermeiden. Das mag uns nun noch so sehr gelingen, so weit es von uns abhängt. Dadurch sind wir trotzdem noch nicht sicher vor Pflichtenkollisionen; denn wir können auch durch fremde Schuld, ja durch andere ohne alle Schuld darein verwickelt werden, es kann das schon durch Familien- und gesellschaftliche Verhältnisse, durch Verbindungen mit anderen geschehen, in die wir, wie es anfangs schien, ganz sorglos eintreten konnten, oder denen wir von Natur angehören. Und Pflichtenkollisionen lassen sich nicht im voraus nach allgemeinen Regeln entscheiden, wie es schon keine allgemeine wissenschaftliche Pflichtenlehre geben kann. Es ist aus denselben Gründen unmöglich, die schon gegen die Möglichkeit einer allgemeinen wissenschaftlichen Pflichtenlehre sprechen. Pflichtenkollisionen müssen vielmehr ebenso, wie die speziellen Pflichten, von jedem nach eigenem Ermessen entschieden werden. Einzelne Fälle der Pflichtenkollision, die man sich in abstracto als möglich dachte, nach allgemeinen Gesetzen zu entscheiden, versuchten allerdings die späteren griechischen Philosophenschulen und der Jesuitismus wie der Talmud, und es ist das die wissenschaftliche Richtung, die man

Kasuistik nennt. Sie scheitert jedoch schon an der Unbestimmtheit, die den gedachten Fällen anhaftet. Es lassen sich die Größe und das Gewicht der einzelnen kollidierenden Ansprüche nicht genau abwägen, sie lassen sich folglich auch nicht genau zusammenfassen, und die Entscheidung muß deshalb schwanken und unsicher bleiben. So ist es z. B. in dem schon aus Cicero bekannten Beispiel: bei einem Seesturm bleibt zwei Menschen nur ein einziges Brett übrig, auf dem Rettung für einen von ihnen möglich ist; wollen sich beide auf dem Brette retten, so gehen sie sicherlich zu Grunde — wer soll dann dem andern weichen? welchem von beiden soll der andere das Brett zur Rettung überlassen? In solcher Allgemeinheit gedacht, läßt sich der Fall, auch wenn er zu ruhiger Überlegung vorgelegt wäre, gar nicht entscheiden, selbst nicht von dem feinsten sittlichen Takt; denn es kann sich dann kein Übergewicht der Gründe für den einen oder andern Teil zeigen. Man müßte wenigstens wissen, welche Vorzüge, welche größere Bedeutung der eine hätte, inwiefern eine sittliche Gemeinschaft gerade auf ihn rechnen müßte; man müßte wissen, daß an ihn größere Hoffnungen sich knüpfen, mit ihm die Welt also mehr verliere u. s. w., und daraus müßte erst abgeleitet werden, er verdiene deshalb noch eher gerettet zu werden, als der andere. Ebenso ist es in dem ganz ähnlichen Falle: bei einer Überschwemmung ist ein Kahn mit Geretteten angefüllt worden, aber durch den geringsten Druck von außen würde er zum Sinken gebracht werden; Verunglückte schwimmen jedoch auf ihn zu und wollen sich krampfhaft an ihn anklammern — dürfen sie zurückgestoßen und ihrem Schicksal preisgegeben werden? Der Mangel an Bestimmtheit läßt sich in solchen Fällen durch keine Sophistik heben, und die Kasuistik führt dann so leicht dahin, daß man das kategorische Verhältnis der Pflicht zu beschränken sucht und überhaupt Entscheidungen giebt, die einem gesunden sittlichen Sinn widerstreben. Davor wird man eher bewahrt, wenn die Abmessung der Kollisionspflicht der eigenen Überlegung bei Gelegenheit des einzelnen Falls, wofern zu einer Überlegung überhaupt noch Raum ist und z. B. das natürliche Streben der Selbsterhaltung nicht vorgreift, überlassen bleibt; denn im wirklichen Leben sind wenigstens die Verhältnisse viel deutlicher ausgeprägt.

Es ist uns nunmehr nur noch die Frage übrig: wie weit reicht das Gebiet der Pflicht? Darauf müssen wir im allgemeinen antworten: es reicht so weit, als die Ideen reichen; denn wo nur eine Abweichung von ihnen vorkommt, entsteht eine Pflichtforderung. Die Ideen werden zwar nicht in der Form allgemeiner Urteile ausgesprochen. Sie nehmen also auf den Umfang, worin die besonderen Fälle liegen, gar keine Rücksicht. Das Willensverhältnis wird in Bezug darauf nicht erwogen. Aber so oft sich dasselbe gedachte Willensverhältnis darstellt, so oft ergeht auch dasselbe Urteil, und so auch bei dem Wirklichen und allem, was reicher an Inhalt ist als ein bloß gedachtes Willensverhältnis; es ist nach dem Musterbilde zu beurteilen, das auf dem gedachten Willensverhältnis ruht, und hat sich darnach zu richten. Von ihm gehen nun zunächst direkte Forderungen aus. Anderes, wie ein äußerer Gegenstand, eine Gefühls-, eine Handlungsweise, eine Willensrichtung wird aber auch mittelbar darnach bestimmt, wie wir schon wissen. Etwas der Art mag in sittlicher Hinsicht vollkommen gleichgültig sein, ja es mag so beschaffen sein, daß es dem Bösen, wie dem Guten dienen kann. Als Mittel für einen ethischen Zweck, als Vorbedingung für einen ethischen Zustand erlangt es, wenn es sonst tadelfrei ist, doch einen bestimmten Wert, und in der Entwickelung des sittlichen Lebens muß ihm vielleicht eine sehr hohe Bedeutung beigelegt werden, nimmt es vielleicht eine sehr wichtige Stelle ein. Dahin gehört, wie wir schon wissen, sogar Mitgefühl, kindliche Unschuld, und in Verhältnissen, wo es an Einsicht und Wille fehlt, auch Legalität. So weit nun immerhin die teils unmittelbare Bedeutung der Ideen für das wirkliche Leben reichen mag, trotzdem wird nicht das ganze Leben von der Pflicht bedeckt und ausgefüllt. Nicht alles Thun, nicht jedes Thun in allen Beziehungen läßt sich nach den Ideen beurteilen und dadurch bestimmen. Vielmehr bleibt gar manches Thun übrig, das diese oder jene Form haben, diese oder jene Richtung einschlagen, auf diese oder jene Gegenstände hingehen kann, und bei ihm ist es durchaus indifferent, ob es so oder anders sein mag, darüber steht vom Standpunkt der Ideen aus nichts fest. So ist es bei allem Individuellen, bei allen Manieren, die unsere Thätig-

keiten annehmen mögen, so ist es bei aller Neigung, allem Gefühl, bei jedem natürlichen Willens- und subjektiven Geisteszustand, so ist es bei allen Gegenständen, Personen, zu denen ich mich um meiner Zwecke willen in Beziehung setze, bei allen Lebensverhältnissen, in die ich eintrete, so lange kein unmittelbarer Tadel sich darauf richtet und kein Widerstreit zur Pflicht eintritt. So lange muß alles der Art gar nicht fest bestimmt sein, so lange kann es gar nicht fest bestimmt werden. Es ist ein ἀδιάφορον, d. i. ein Indifferentes. Bei ihm ist nicht das eine oder das andere geboten oder verboten, sondern ein jedes ist erlaubt, d. i. es kann so sein oder auch anders, ohne daß sich ein Vorwurf daran knüpft, und hierin liegt die schon früher hervorgehobene Milderung des Rigorismus, der leicht der Ethik anzuhaften scheint. Auch Konfessionelles kann zu dem sittlich notwendigen Inhalt einer höheren Religion, d. i. demjenigen, ohne den sie zur Förderung der Sittlichkeit nichts beitragen würde, in einem solchen Gegensatz stehen, daß es ein Erlaubtes ist. Darauf gründet sich gerade die Toleranz, die deshalb mit einem der inneren Freiheit widerstreitenden Indifferentismus gegen das sittlich Notwendige nicht zu verwechseln ist. Sobald aber an ein scheinbar Indifferentes ein Vorwurf sich anknüpft, sobald bei ihm ein Mißverhältnis hervortritt, hört es auf, ein Indifferentes zu sein, und es erwacht sofort die Pflicht. Dem Geiste der Pflicht entspricht auch die allgemeine Tendenz, alles Wirkliche in den Dienst der Ideen zu stellen und nirgends eine in sittlicher Hinsicht leere Stelle zu lassen, wo nur Platz ist für ein sittliches Verhältnis, für eine sittliche Beziehung; denn Tugend ist ja Angemessenheit der Wirklichkeit an die Ideen überhaupt. Daher gehört die Tendenz, die ἀδιάφορα zu beschränken, gleichfalls zum sittlichen Streben hinzu, und in dem Maße, als sich die Sittlichkeit weiter ausbreitet, werden die ἀδιάφορα wirklich beschränkt. Die Stoiker dehnten sie dagegen zu weit aus. Alles außer der Tugend sollte indifferent sein, und doch hat gar vieles, das selbst keinen unmittelbar sittlichen Gehalt in sich trägt, einen fördernden, ja bedingenden Einfluß auf das Sittliche. Selbst Bildung und ästhetischen Sinn wußte man nicht zu schätzen, und es schien möglich, selbst das Leben wegwerfen zu dürfen. Hierzu wurde man

besonders durch den schon erwähnten Irrtum verleitet, daß man den kontradiktorischen Gegensatz des einfachen prinzipiellen Guten zu seinem Gegenteile auf das eigentlich sittliche Gebiet übertrug und deshalb alles, was nicht unmittelbar sittlicher Art war, nicht zu würdigen wußte. Schon von den Cynikern an betrachteten wenigstens alle, die ein höchstes Gut erstrebten, das, was sie im Streben darnach nicht unmittelbar förderte oder störte, als indifferent, ohne zu bedenken, ob es nicht dazu in Beziehung gesetzt werden könne, und auch Aristoteles rechnete zum Indifferenten alle Mittel der Glückseligkeit, sofern sie den wirklichen Erfolg der Glückseligkeit noch nicht herbeigeführt hatten. Im Naturrecht, ja selbst bei H. Grotius führte die Erweiterung des Erlaubten sogar zu einer falschen Auffassung von Zwang, die wir schon kennen, wie sie auch zu einer falschen Ausdehnung des subjektiven Rechts führte nach dem Spruche: was nicht verboten ist, ist erlaubt.

Es ist uns jetzt nur noch ein einziger von den obersten allgemeinen Formalbegriffen für die Beurteilung der Wirklichkeit nach den Ideen übrig, das sittliche Gut.

§ 25.

Sittliches Gut und mittelbare Tugend.

So weit die Ideen überhaupt die Wirklichkeit umspannen können, geschieht es durch Tugend und Pflicht vollständig; denn sie scheiden sich ja nach dem kontradiktorischen Gegensatz der Angemessenheit und Unangemessenheit der Ideen an die Wirklichkeit, und ein solcher Gegensatz schließt immer, wie wir wissen, ein Gebiet vollständig ab. Das sittliche Gut kann folglich der Tugend und Pflicht nicht koordiniert sein, wie Schleiermacher glaubte. Wie die Pflicht der Tugend, so ist das sittliche Gut beiden untergeordnet; denn ein sittliches Gut ist alles, was der Wille will, in dem ein sittliches Streben lebendig ist. Es ist sonach ganz gewiß von einem Gute schlechthin, d. i. einem bloßen Objekt, einer Materie des Willens zu unterscheiden. Für einen sittlichen Willen kann es reine, bloße Objekte des Willens gar nicht geben. Was er auch will, es muß einen sittlichen Gehalt in sich tragen oder wenigstens eine Beziehung auf Sittlichkeit haben. Nichts Äußeres,

aber auch kein innerer Zustand, überhaupt nichts Wirkliches, das durch das Sittliche nicht determiniert ist, kann an sich für ein Gut eines sittlich Thätigen angesehen werden. Es kann vollends nichts sein, in dem nicht zugleich ein Verhalten, eine Verfassung unseres Gemütes ausgedrückt würde; denn nur dadurch tritt es zu den Ideen in Beziehung. Schon Franklin sagte: es kann kein Gegenstand, kein Weg dafür angesehen werden, der nicht vorgezeichnet ist durch die praktische Vernunft, und wir müssen deshalb immer zuvörderst einen sittlichen Zweck im Auge haben, ehe irgend etwas ein Gut, also etwas Erstrebenswertes für uns sein kann. Erst wenn es zu einem sittlichen Zweck in Beziehung steht, erhebt es sich über das Gleichgültige. Eine vollständige Umkehrung des richtigen Verhältnisses ist es sonach, wenn die Tugend selbst, wie bei Spinoza und Aristoteles, ein Mittel für die Selbsterhaltung und das Wohlbefinden sein soll. Von der Tugend im eigentlichen Sinne kann dann gar nicht mehr die Rede sein; denn sie ist niemals ein Mittel.

Unter der Voraussetzung, daß das Gut eine Beziehung zu einem sittlichen Zweck hat, und folglich in den Dienst der Ideen gestellt ist, können Güter nicht bloß äußere Mittel und Werkzeuge nicht bloß Sachen, Sachverhältnisse und willensunfähige Wesen sein, sondern auch persönliche Kräfte, Gesinnungen, d. i. Willen, Handlungen, Lebensverhältnisse und Lebensweisen. Es sind überhaupt alle Produkte und Resultate des sittlichen Strebens, sowie alle dazu erforderlichen Mittel. Es gilt dabei der Spruch: dem Reinen ist alles rein. Namentlich müssen auch alle wirtschaftlichen Güter nur als Mittel für sittliche Zwecke angesehen und behandelt werden. Für das sittliche Streben muß es sogar Ziel sein, alles Wirkliche der Innen- und Außenwelt zu sittlichen Gütern zu erheben, den gesamten Reichtum unsers inneren Lebens und unserer geistigen Kraft, wie die Mannigfaltigkeit der äußeren Mittel und Kräfte, über die wir verfügen können. Nur darf Nützliches und Lustbringendes, da das Gut dem sittlichen Streben untergeordnet ist, nicht für sich, nicht für einen bloß gedachten würdigen Zweck, der einmal später verfolgt werden soll, es muß immer im Dienste einer schon in Wirksamkeit begriffenen Thätigkeit erstrebt

werden. Innerhalb eines wohl geordneten Thätigkeitskreises muß es sich sogar als bloße Folge einer solchen Thätigkeit einstellen. Die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der sittlichen Güter hat natürlich wieder dazu beigetragen, daß man das Sittliche für etwas sehr Wandelbares angesehen hat, wie auch die vielen, verschiedenartigen Äußerungen der Tugend dazu beigetragen haben.

Was ist aber das höchste Gut (summum bonum oder finis bonorum), mit dem sich die Philosophen nach Plato so viel beschäftigten? Vor allem nicht etwas Einzelnes, nach dessen Erreichung es kein weiteres Ziel für unser Streben gäbe, auch kein in sich abgeschlossenes Paradies von der Art, daß gleichfalls alle weitere geistige Bewegung aufhörte, wenn wir uns in seinen Besitz gesetzt hätten.[1]) Ein solches Gut würde im Widerspruch stehen mit der Idee der Vollkommenheit, die ein sich ins Unendliche fortsetzendes Streben fordert. Das höchste Gut kann ebenso wenig die bloße Summe und der Komplex aller Güter sein. Dann könnte es ja nicht als das Gut von Einem gedacht werden; denn alle möglichen Güter lassen sich nicht bei einem und demselben zusammenhäufen, ohne daß ein Widerstreit entstände. Das höchste Gut ist in Wahrheit für jeden Einzelnen und für jeden Gesellschaftskreis die mögliche Gesamtwirkung aller seiner ethisch-persönlichen Thätigkeit auf sein Geistesleben und die entsprechende Entäußerung davon samt den dazu erforderlichen Hilfsmitteln, also ein Leben, erfüllt mit tugendhafter Gesinnung und ihrer angemessenen Darstellung, oder, was dasselbe ist, ein Leben im Geiste Gottes und Christi samt ihren Bedingungen. Die Güter, die zu einem solchen Leben gehören, müssen einen wohl geordneten Gesamtorganismus bilden, in dem die höheren, wie die niederen Güter nach ihren genau abgemessenen Werten in richtigem Verhältnis zu einander stehen. Es muß aber ein Gesamtorganismus sein, wie er der besonderen Lage eines jeden angemessen ist. Es kann daher auch kein einziges höchstes Gut geben, es giebt vielmehr so viele höchste Güter, als es Einzelne und Gesamtpersonen in besonderen Lebenslagen giebt. Ein proportionelles Maß von Glück muß dazu

[1]) § 5, S. 46; § 9, S. 115.

keineswegs notwendig hinzugehören, wie es Kant für das Gute postulierte und G. A. Lindner nach einem allgemeinen Weltgesetz damit verknüpft glaubt. Selbst wenn es scheinen könnte, als ob es durch Thaten verdient wäre, so wäre es ja keine angemessene Gegengabe; denn es wäre der idealen Gesinnung, woraus die Thaten hervorgegangen sein müssen, ganz unvergleichbar. Hier mag sogar Schopenhauer recht haben, wenn er sagt, daß gerade derjenige, der am höchsten stehe, unter dem Druck der Wirklichkeit am meisten leide. Der Sittliche schätzt ja alle Werte am richtigsten, er sieht am deutlichsten, was ethisch notwendig ist, er muß folglich auch aufs tiefste den Abstand des Wirklichen vom Ideal empfinden.

Welche Lebensweise für ihn am angemessensten sei, darnach hat man schon von Sokrates an geforscht. Von einer eudämonistischen, hedonistischen Lebensweise, die noch Aristoteles mit in Rechnung zieht, kann natürlich gar nicht die Rede sein. Eine Abart davon ist indes auch der Cynismus. Er dehnte, wie nachmals der Stoicismus, das Indifferente viel zu weit aus, und setzte sich deshalb über Tradition und Sitte, wie über die Naturordnungen des gesellschaftlichen Lebens rücksichtslos hinweg, allerdings mit dem blendenden Scheine von Unabhängigkeit und Willensstärke, aber zugleich ohne alle zu fordernde Pietät gegen die Vergangenheit, aus der wir hervorgegangen sind, und ohne alle humane Verfeinerung des Lebens. Darin gab sich jedoch bloß die Lust an der Freiheit der Willkür kund. Plato entwarf das Ideal des Weisen, der eine kontemplative Lebensweise führte, und ihm folgte Aristoteles in der Theorie. Es handelt sich hier um die Betrachtung des Idealen ohne seine Darstellung im Leben, besonders auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst. Es ist das eine Art praktischer Mystik, und deshalb verwerflich, obgleich Wissenschaft und Kunst in der That, wenn sie im rechten Geiste gepflegt werden, immer in die Nähe des ethischen Ideals führen; denn bei ihnen lernt man etwas von unmittelbarem Werte kennen, was unabhängig ist von allem Begehren, und ein solches ist ja auch das Sittliche. Wissenschaft und Kunst, an die man sich aus reinem unmittelbarem Interesse hingiebt, erheben also in die Sphäre der geistigen Freiheit, und von da ist ein um so leichterer Übergang in die Sphäre der sitt-

lichen Freiheit möglich; bei der Kunst bereitet wenigstens das reine, klassische Schöne, das frei ist von den romantischen Reizen der Begierde und Neigung, das Gemüt unmittelbar auf das Gute vor. Aber eine Scheu vor dem Handeln, also Quietismus, kann ebenso gut aus der kontemplativen, wie aus der rein eudämonistischen Lebensweise hervorgehen. Wir müssen daher der sogenannten praktischen oder darstellenden Lebensweise den Vorzug geben, die auf das Handeln, d. i. das Darstellen des Idealen gerichtet ist, obgleich wir anerkennen, daß der Gesinnung und dem Glauben als einem Willensverhältnis eine selbständige Würde gebührt. Die praktische Lebensweise muß aber mit der sogenannten logischen, d. i. sich nach Begriffen richtenden, auf der höchsten Stufe also wissenschaftlichen Denk- und Lebensweise verbunden sein, und das war in der Praxis schon der Standpunkt von Aristoteles. Selbst die philosophische Erkenntnis muß diese Richtung einschlagen. Sie darf sich nicht doktrinär abschließen. Sie muß auf eine allgemeine philosophische Weltansicht hingehen und auf die Gestaltung der positiven Wissenschaften, wie der wirklichen Lebensverhältnisse in ihrem Geiste, und dafür sind Pythagoras und Fichte und in einem engeren Kreise auch Herbart außer Aristoteles und Leibniz die größten Vorbilder. Unter den Klassikern des Altertums tritt die Entschiedenheit für die praktisch-logische Lebensweise am deutlichsten hervor bei dem vielgeschmähten Xenophon und bei Demosthenes. Jener bildete auch schon eine verständige Güterlehre in Bezug auf Ehe, Ökonomik, Dienstverhältnisse, Staatsverwaltung, Erziehung aus.

Den unmittelbaren Tugenden einer rechtlichen, billigen, wohlwollenden und überhaupt absolut wertvollen, unmittelbar durch die Idee bestimmten Gesinnung, die der rechten Lebensweise nicht fehlen dürfen, müssen aber immer die mittelbaren Tugenden vorausgehen und zur Seite stehen, und das sind für den Sittlichen auch sittliche Güter. Wir wissen ja, gar vieles, was an sich gleichgültig ist, kann doch durch seine Beziehung auf unmittelbar ethisch wertvolle Gesinnungen und Handlungen dadurch, daß es ihrer Verwirklichung förderlich oder dafür notwendig ist, einen Wert und vielleicht einen sehr hohen Wert erlangen, und unser geistiger Blick muß geübt sein, um die weit reichenden mittelbaren Beziehungen

alles Äußeren und Inneren zu dem sittlichen Streben zu erkennen und im Leben, wie in der Geschichte zu würdigen. Eine solche Beziehung kann nun auch das gewohnheitsmäßige Wollen erlangen. Solches nicht auf einem Vorsatz ruhende, sondern zur andern Natur gewordene Wollen, wie Fleiß, Regelmäßigkeit, Ordnungsliebe, kann nirgends entbehrt werden, wo nur Zwecke erreicht werden sollen, und es macht keinen Unterschied, ob es würdige oder unwürdige Zwecke sind. Es kann deshalb sowohl dem Guten, wie dem Bösen dienen. Es haftet ihm also eine Zweideutigkeit an, so lange es nicht zu einer bestimmten Richtung in Beziehung gesetzt ist. Aber trotzdem muß es auch für den Sittlichen als eine mittelbare Tugend und als ein sehr wertvolles Gut angesehen werden, wofern es nicht in den Dienst des Bösen oder Gleichgültigen tritt, und in den Dienst des Guten gestellt, kann sein Wert für das Leben dem Werte einer unmittelbaren Tugend vollkommen gleich kommen. Eine mittelbare Tugend ist z. B. auch der zur andern Natur, d. i. gewohnheitsmäßig gewordene Wille eines Menschen, sein physisches Leben nicht zu zerstören oder zu untergraben, sondern es so zu pflegen, wie es den Regeln der Diätetik und Gymnastik entspricht, damit dem Körper Gesundheit, Kraft und die Ergänzung der Kraft, Gewandtheit erhalten bleibe. Es kommt für alle Thätigkeit des Geistes gar sehr darauf an, daß seine Wechselwirkung mit dem physischen Organismus keine Störung erleide, und der Leib ein geschicktes und wirksames Werkzeug für den Geist werde und bleibe. Eine mittelbare Tugend ist ferner die Gewöhnung an eine solche Befriedigung oder Beschränkung des natürlichen Begehrens und Bedürfnisses, daß keine Mißverhältnisse entstehen. Statt diese bei dem Genuß zu vermeiden, hielten die Cyniker mit Unrecht alles Genießen für verwerflich oder bedenklich, das nur an sich indifferent ist. Ebenso galt den Stoikern Lust und Schmerz als schlechthin gleichgültig, wo nicht als naturwidrig, und zu den Verirrungen auf dem Boden des Christentums gehörte es, durch mönchische Askese und Kasteiung das sinnliche Streben gänzlich ertöten zu wollen; denn Leib und Materie wurden als die Quellen des Bösen angesehen. Aber Mäßigkeit, Entsagung in Bezug auf Entbehrliches, Befreiung von künstlichen Bedürfnissen,

welche schon die Cyniker gleichfalls empfahlen, sind in der That sehr notwendig, damit man sich ungehindert den sittlichen Ideen hingeben könne. Ohne Mäßigkeit und Keuschheit, ohne daß man die fleischlichen Lüste abthut, kommt ein Heer von Übeln und sittlichen Mißverhältnissen über einen Menschen. Maßhalten und Vorsicht bei dem Genuß wurden daher auch von Epikur sehr empfohlen, jedoch nicht aus sittlichen Gründen. Ebenso im Gegensatz zu aller Roheit und Gemeinheit des sinnlichen Strebens und Denkens Verfeinerung und Reinheit des Lebensgenusses. Die Humanisierung der Befriedigung hebt schon über die Schamlosigkeit und den blinden, rückhaltlosen Andrang des Tieres hinweg, so daß Raum für das Überlegen bleibt, und die Verfeinerung, wie die Vervielfältigung der Arten des Genusses hindert, daß man in einzelne Arten und vielleicht selbst in die rohesten Arten gleich dem Tiere ganz versinke, was der inneren Freiheit durchaus widerstrebt. Hier ist so manche Tugend des Anstands, so manche humane Sitte, die man sich zu eigen machen muß, begründet, und über sie darf man sich nicht leichtfertig hinwegsetzen, wie es die Cyniker thaten. Mittelbare Tugenden beziehen sich alsdann auf die Art des Erwerbes, des Besitzes und Gebrauchs von äußeren Mitteln, und zu diesen gehört nicht bloß Hab und Gut, sondern auch Wissen und Können. An all dem darf es uns nicht fehlen, wenn unser sittliches Streben einen größeren Erfolg haben soll, und am besten, wenn wir reich daran sind. Hier haben die mittelbaren Tugenden der Arbeitsamkeit, des Fleißes, der Sparsamkeit mit gleichmäßigem Vermeiden von Geiz und Verschwendung eine so hohe Wichtigkeit. Man darf keine Kraft vergeuden, man darf nichts Unnützes thun, was schon die Vollkommenheit verbietet. Selbst das Eine von Plotin sollte wenigstens die mittelbare Tugend besitzen, daß es nicht bloß ganz unnützer Weise aus sich heraustritt, um zuletzt zu sich selbst wieder zurückzukehren. Hier hat es insbesondere auch eine so große mittelbare Bedeutung, daß man etwas weiß und zu leisten vermag. Das Wissen und Können giebt ja gleichfalls Macht.

Durch das mittelbar wertvolle Streben darf man sich nur nicht Hinterthüren eröffnen für die Selbsterhaltung, für das Versinken in die Objekte, für die Neigung, Äußeres sich anzueignen

und zu besitzen ohne Rücksicht auf das an sich Würdige und ohne daß man es wirklich in den Dienst desselben stellt. Man muß sich namentlich auch stets von dem Gedanken leiten lassen, daß nur dafür uns durch einen höheren Willen die äußeren Güter wirtschaftlicher Art zur Verwaltung übergeben sind, die uns die Rechtsgesellschaft überläßt, und man muß stets der vollen Verantwortlichkeit in Bezug darauf sich bewußt bleiben, daß sie auch wirklich für Zwecke des Reiches Gottes verwendet werden. In einem Fall treten die mittelbaren Tugenden sogar in den Vordergrund der Bildung, nämlich da, wo der Mensch noch wenig unmittelbaren Wert besitzt und eine Grundlage dafür zu gewinnen ist. Aus der ersten natürlichen Roheit kann ein jeder nur durch den Erwerb der mittelbaren Tugenden sich herausarbeiten, und so lange er sich noch in ihr befindet, kann man nur durch die Anleitung zu solchen Tugenden zweckmäßig auf ihn wirken. Höhere Anforderungen würde er nicht verstehen, dafür würde sich seine Aufmerksamkeit gar nicht fixieren lassen. Jenen Weg schlägt daher auch die Erziehung bei der Regierung ein, um den Zögling so weit empor zu heben, daß die Ausbildung von unmittelbar Wertvollem bei ihm beginnen kann. Die Pflege der mittelbaren Tugenden muß dann bei der Selbstbildung des Erwachsenen fortgesetzt werden, weil sie, wie alle Bildungselemente, wieder verloren gehen können, nachdem sie schon erworben worden sind.

Die Theorie von der sittlichen Entwickelung des Einzelnen muß aber innerhalb der angewandten Ethik von dor Individualpsychologie ausgehen, und jener Theorie zur Seite muß die Theorie derjenigen Entwickelung stehen, wodurch ein Menschenaggregat von der Psychologie der Gesellschaft aus in ein System sich verwandelt, das durch die wachsende Organisation der zu ihm gehörigen Gesellschaftskreise der Realisation einer beseelten Gesellschaft, eines irdischen Gottesreiches, immer näher kommt. Die Gesellschaftswissenschaft wird dann aus psychologischen Gründen auch genötigt, in die Staatswissenschaft, in die Politik überzugehen, und diese muß sich folglich im Geiste von Plato auf der Ethik auferbauen, während Aristoteles die Ethik in die Politit einordnete, weil er die Kenntnis der Tugend den wissenschaftlichen und technischen Fertigkeiten, die als Mittel zum praktischen Handeln notwendig sind, völlig gleich stellte.

Die Hauptbegriffe
der
allgemeinen Ethik.

J. Grube